L’œil du Cœur

Frithjof Schuon

– 1950 –

PREFACE

Ce livre ne présente, dans son ensemble, aucune homogénéité autre que celle de la doctrine; composé d'études portant sur des sujets très divers, mais uni par le lien des mêmes vérités fondamentales, il constitue comme un prolongement de notre livre sur l'*Unité transcendante des Religions*. Comme celui-ci, il n'a pas été écrit avec le vain espoir de persuader tout le monde et ne s'adresse qu'à ceux qui, s'étant assimilé les vérités dont il s'agit, n'éprouvent aucune peine à en comprendre les multiples applications; quant à ceux qui ne voudront ou ne pourront point tenir compte de ces données, ils ne trouveront sans doute, dans les pages qui vont suivre, que spéculations dogmatistes et pétitions de principe, et il ne sera pas possible de leur faire comprendre que la vérité intrinsèque est indépendante de la dialectique et même de la pensée pure. En effet, que le vrai s'énonce de telle façon ou de telle autre, qu'il s'exprime au moyen d'une dialectique « nuancée » et « solide » ou qu'il le fasse à l'aide d'affirmations apparemment « naïves », ce sera, au point de vue de la vérité, exactement la même chose; du reste, appeler « pétitions de principe » des énonciations proprement intellectuelles décèle déjà un préjugé rationaliste, donc quelque chose qui est aussi loin que possible de la véritable connaissance. Le rationalisme, lui, n'admet pour vrai que ce qu'on prouve, sans se rendre compte, d'une part que la vérité est indépendante de notre disposition à l'admettre ou à ne pas l'admettre, et d'autre part qu'une preuve est toujours proportionnée à un besoin de causalité, en sorte qu'il est des vérités qui ne sauraient être prouvées à tout le monde; à rigoureusement parler, la pensée rationaliste admet une donnée non point parce que celle-ci est vraie, mais parce qu'on peut la prouver, — ou faire semblant de la prouver, — ce qui revient à dire que la dialectique l'emporte ici, en fait sinon en théorie, sur la vérité. La pensée spécifiquement rationaliste ou philosophique — les deux termes étant synonymes au fond — ignore d'ailleurs volontiers qu'il est des besoins mentaux qui ne sont dus qu'à une déviation, et qui par conséquent ne sauraient fournir légitimement les points de départ de formulations axiomatiques; si les aveugles voyaient la lumière, ils ne pourraient songer à demander des preuves de son existence.

Cette question des preuves doctrinales mérite que nous nous y arrêtions plus longuement : tout d'abord, il faut distinguer la preuve rationnelle ou logique de la preuve intellectuelle ou symbolique; la première est faillible dans la mesure où les propositions du syllogisme peuvent être fausses, ce qui se produira plus facilement dans la mesure où l'ordre de réalité sera plus élevé; la seconde par contre dépend de « prémisses » qui ne peuvent pas ne pas être exactes, puisqu'elles s'identifient à la nature même des choses, ou, pour parler plus clairement, puisqu'elles ne sont autres que les réalités — ou prototypes — dont la « preuve » sera comme un reflet adéquat, ce qui lui permettra précisément de les mettre en évidence. La preuve spirituelle ou symbolique — que nous pourrions aussi qualifier d'« ontologique » pour la distinguer de la preuve simplement « logique » — dépend donc d'une connaissance directe qui comme telle est exacte par définition, et elle sert, non pas à « conclure » du connu à l'inconnu, mais à « prendre conscience » de l'inconnu à l'aide du connu : le lien entre l'un et l'autre ne sera, par conséquent, point l'opération rationnelle, mais l'intuition intellectuelle, bien que le raisonnement, étant naturel à l'homme, puisse évidemment jouer ici un rôle secondaire. Il résulte de là que la « preuve symbolique », — nous l'appelons ainsi parce que sa force réside dans l'analogie entre le symbole communiquant et la vérité à communiquer, et non dans la combinaison logique de deux propositions, — que la preuve symbolique, disons-

nous, sert à « actualiser » une connaissance, non pas ajoutée en quelque sorte du dehors, mais contenue virtuellement dans l'intelligence elle-même. On peut même aller plus loin et dire que la preuve symbolique s'identifie à ce qui doit être prouvé, en ce sens qu'elle « est » cette chose à un moindre niveau de réalité, comme par exemple l'eau prouve la Substance universelle par le fait qu'elle « est » celle-ci sur le plan de l'existence corporelle; le tout est de ne pas confondre la « matérialité » du symbole avec son essence ontologique; c'est pour cela que la doctrine hindoue, lorsqu'elle préconise l'adoration de la Divinité à travers une image sacramentale, interdit de penser à la matière de cette image, et c'est pour la même raison encore que les Indiens de l'Amérique du Nord — ceux qui prennent le soleil comme support d'adoration — précisent que ce n'est pas le soleil qu'ils adorent, mais le « Père » ou l'« Aïeul » qui y habite invisiblement. Tous les phénomènes de la nature sont, comme les Ecritures sacrées l'attestent inlassablement, des preuves de Dieu, et il en est ainsi pour l'homme simple comme pour le sage, — bien que pour des raisons fort différentes, — mais non point nécessairement pour le philosophe qui peut n'avoir ni les yeux de la Foi ni ceux de la Connaissance, et qui, dans ce cas, se débat vainement dans les antilogies d'un conceptualisme stérile.

Les « preuves » philosophiques, ou plus particulièrement celles qui sont censées se prouver elles-mêmes en objectivant illusoirement le « point de départ » ou la « présupposition initiale », ne prouvent qu'une chose, à savoir la fausseté radicale du point de vue dont elles dérivent; cette tentative de la pensée formelle et finie de saisir, par ses propres moyens, sa racine transcendante, donc supra-formelle et infinie, est aussi absurde que serait l'essai d'un œil de se voir lui-même; dans les deux cas, il y a contradiction foncière. Les « théoriciens de la connaissance » sont évidemment les premiers à affirmer que la sagesse traditionnelle n'est pas arrivée à « résoudre » les « grands problèmes » de l'« esprit humain »; en réalité, il n'y a pas de problèmes pour elle et elle n'a donc jamais eu à en résoudre; son rôle consiste, sur le plan doctrinal tout au moins, à exprimer des vérités, et non pas à répondre arbitrairement à des questions mal posées. Au demeurant, rien n'est plus commode ni plus consolant, lorsqu'on se trouve dans un cercle vicieux, que de prétendre, soit que les autres s'y trouvent également, soit qu'ils sont incapables de s'y trouver; d'aucuns iront même jusqu'à rejeter la responsabilité de leur impuissance sur l'intelligence même, et l'aboutissement d'une telle attitude sera cette philosophie grossièrement imaginative, prétendument « concrète » et souvent effrontément « lyrique » dans laquelle nombre de « penseurs » croient découvrir des consonances « archaïques » autant que du génie; c'est la faiblesse intellectuelle qui, conformément d'ailleurs aux tendances générales de notre époque, se pose en art et en mystique.

Dans cet ordre d'idées, nous ajouterons que le point de départ d'une doctrine est, ou bien définitif, « statique », « dogmatique », ou bien une contradiction pure et simple : par conséquent, le point de départ d'une doctrine « dynamiste » — c'est-à-dire plaçant tout dans le devenir et n'admettant aucune vérité stable — est ou bien définitivement valable, mais alors toute la théorie de l'évolution indéfinie de la vérité est fausse, ou bien ce point de départ s'attribue le droit d'« évoluer », donc de changer, mais alors il est faux par définition et ne saurait être la prémisse de quoi que ce soit. D'une manière analogue, le subjectivisme absolu s'effondre devant sa contradiction initiale : son point de départ est, ou bien objectif, mais alors la nécessité évidente de son objectivité ne fait que prouver la fausseté du subjectivisme, ou bien subjectif, mais alors il n'a évidemment aucune valeur objective, et il se réduit à un monologue dépourvu de sens. Il est assurément absurde d'affirmer qu'aucune affirmation n'est vraie; de même, il est insensé de parler à d'autres pour leur dire qu'on ne croit pas à leur

existence; dans tout cela, il ne s'agit que de nier les aspects essentiels de l'intelligence et de la vérité, à savoir la valeur objective d'une part et l'évidence intellectuelle d'autre part, l'une et l'autre étant inséparables dans l'intellection.

L'erreur du rationalisme est, non pas de prouver ce que la raison peut parfaitement atteindre, à savoir les faits ou lois de la nature, mais de vouloir prouver ce dont la raison ne peut obtenir aucune certitude par ses propres moyens; tout ce qu'on peut dire du rationalisme concerne a fortiori des systèmes plus ou moins récents tels que l'« intuitionnisme », la « philosophie des valeurs » et l'« existentialisme » qui, loin de dépasser le plan rationnel, ne représentent, et ne peuvent représenter, que la décomposition du rationalisme à bout de ressources. La seule chose que nous retiendrons donc dans cet ordre d'idées, c'est que le parti pris d'enfermer l'intelligence dans la raison aboutit pratiquement à la négation de la raison elle-même; il va sans dire que le soi-disant « réalisme » qui en résulte — et qui n'est que de la « mystique » nihiliste affectant de préférence, par cynisme, des allures psychobiologiques — ne saurait envisager le « réel » que selon une perspective proprement infrahumaine. L'emploi courant du terme « abstractions » pour désigner les réalités principielles est du reste tout à fait caractéristique de cette mentalité : loin de déceler une vision « concrète » des choses, ce terme ne constitue qu'un critère, parmi d'autres, de l'incapacité de penser qui se pose en sagesse.

La Vérité, dans la mesure même où ses aspects envisagés sont élevés, veut être « vue » et non simplement « pensée »; l'opération mentale ne peut avoir, lorsqu'il s'agit de vérités transcendantes, que deux fonctions, qui sont plutôt les modes positif et négatif d'une seule : contribuer à l'assimilation, par l'individu, de la vision intellectuelle, et éliminer les obstacles mentaux qui s'opposent à cette vision ou, en d'autres termes, qui « voilent » « l'Œil du Cœur ».

Si dans les pages qui vont suivre nous nous inspirons surtout des doctrines hindoue et soufique, c'est parce que, en fait, ce sont celles-ci qui nous ont aidé à découvrir l'Esprit dans toutes les formes, et toutes les formes dans l'Esprit.

Table des matières

PREMIÈRE PARTIE
MÉTAPHYSIQUE ET COSMOLOGIE

DEUXIÈME PARTIE
VIE SPIRITUELLE

TROISIÈME PARTIE
FORMES DE L'ESPRIT

QUATRIÈME PARTIE
CONTEMPLATION

PREMIÈRE PARTIE

METAPHYSIQUE ET COSMOLOGIE

L'ŒIL DU COEUR

L'œil, en raison de sa correspondance particulièrement adéquate avec l'intellect, se prête pour ainsi dire spontanément au symbolisme traditionnel, et on le retrouve, quoique à des degrés d'importance très divers, dans le langage symbolique de toutes les Révélations. Les autres organes de sensation — ou plus généralement les facultés qu'ils véhiculent — sont susceptibles, il est vrai, d'applications analogues, mais d'une portée moins « centrale », pourrait-on dire : ils correspondent plutôt à des fonctions distinctes et partant secondaires de l'intelligence, ou encore à des modes fondamentaux de réceptivité et d'assimilation cognitive, ce qui signifie qu'ils démontrent moins directement que l'œil — ou la vue — l'analogie entre les connaissances sensible et spirituelle; seule la vue représente, parmi les facultés de sensation, l'intellect conçu comme tel et en son principe. Cette correspondance évidente entre la vue et l'intellect tient au caractère statique et total de celle-là : la vue réalise, en effet, d'une manière simultanée, — et au même titre que l'espace qui lui correspond parmi les conditions de l'existence corporelle, — les possibilités de beaucoup les plus étendues dans le domaine de la connaissance sensible, alors que les autres sens ne réagissent que sous les influences ayant un rapport avec la sensibilité vitale; il faut toutefois excepter l'ouïe qui, elle, reflète l'intellection, non pas statique et simultanée, mais dynamique et successive, et qui, par rapport à la vue, joue un rôle que l'on pourrait appeler « lunaire »; c'est pour cela qu'elle se trouve liée, non pas à l'espace, mais au temps, l'audible se situant somme toute dans la durée[1]. Quoi qu'il en soit, la sensation la plus importante — ou disons celle qui est intellectuellement la plus explicite — est incontestablement celle de la lumière, quelle que puisse être par ailleurs l'importance du « son primordial » et des « parfums », « goûts » et « attouchements » spirituels; la vue seule nous communique l'existence de corps célestes incommensurablement éloignés et parfaitement étrangers à nos intérêts vitaux, et on peut donc dire qu'elle seule est essentiellement « objective[2] ». Il n'est, par conséquent, que naturel de comparer la lumière à la connaissance et l'obscurité à l'ignorance, et c'est ce qui explique le large usage que font les langues les plus diverses, et avant tout les Textes sacrés, du symbolisme de la lumière et de la vision d'une part, et de celui de l'obscurité et de la cécité d'autre part.

La transposition symbolique de l'acte visuel sur le plan intellectuel fournit une image fort expressive de l'« identification par la connaissance » : dans ce processus, il faut en effet «

---

[1] En un certain sens, le soleil fait connaître l'espace, et la lune le temps.

[2] L'ouïe est « subjective » — mais non « vitale » comme l'odorat, le goût et le toucher — en ce sens qu'elle nous communique les choses en tant qu'elles nous concernent; la vue nous les communique seulement — et par là même plus amplement — en tant qu'elles « sont », non en tant qu'elles nous « parlent ». La comparaison de la musique — art exclusivement auditif — et de la peinture — art exclusivement visuel — est tout à fait significative à cet égard. Quant à la parole, elle s'adresse par définition à un auditeur; par exemple, si un Nom divin écrit se présente à nous avec l'impersonnalité d'une doctrine, le même Nom aura, dès lors qu'il sera prononcé et entendu, la fonction d'un « appel »; la distinction entre les perspectives métaphysique et initiatique — en tant qu'une telle distinction est possible et relativement légitime — apparaît ici nettement, et elle explique aussi le rôle fondamental que jouent les incantations dans les méthodes spirituelles.

voir » ce que l'on « est », et « être » ce que l'on « voit » ou « connaît »; l'« objet » est Dieu dans les deux cas, avec la différence cependant qu'il apparaît comme « concret » dans le premier cas et comme « abstrait » dans le second. Mais le symbolisme de la vision est universel et s'applique donc aussi au macrocosme et à tous les degrés de celui-ci : le monde est une vision indéfiniment différenciée dont l'objet est en dernière analyse le Prototype divin de tout ce qui existe, et, inversement, Dieu est l'Œil qui voit le monde et qui, étant actif là où la créature est passive, crée le monde par sa vision, qui est acte et non passivité[3]; l'« œil » devient ainsi le centre métaphysique du monde dont il est en même temps le « soleil» et le « cœur[4] » . Dieu ne voit[5] pas seulement l'« extérieur », mais aussi — ou plutôt à plus forte raison — l'« intérieur », et c'est cette dernière vision qui est la plus réelle, ou plutôt, à rigoureusement parler, la seule réelle, puisqu'elle est la Vision absolue ou infinie dont Dieu est à la fois le « Sujet » et l'« Objet », le Connaissant et le Connu. L'univers n'est que « vision » ou « connaissance », sous quelque mode que celle-ci se réalise, et toute sa réalité est Dieu : les mondes sont des tissus de visions[6] , et le contenu de ces visions indéfiniment répétées est toujours le Divin, qui est ainsi la première Connaissance et l'ultime Réalité[7] —, Connaissance et Réalité étant deux aspects complémentaires de la même Cause divine.

Mais considérons maintenant la fonction de l'Œil du Cœur, au sens habituel de cette expression, en partant de l'œil corporel comme terme de comparaison : nous dirons alors que l'œil corporel voit l'aspect relatif, « brisé » pour ainsi dire, de Dieu, tandis que l'Œil du Cœur[8] s'identifie à Lui par la pureté de sa vision; l'œil corporel est brisé lui-même par sa bipolarisation qui l'adapte à la perception, c'est-à-dire à la connaissance du manifesté comme tel, la manifestation procédant à son tour de la bipolarisation principielle de l'Etre en « Verbe » — ou « Essence déterminante », domaine des « Idées » au sens platonicien — et en *Materia*

[3] Ici, le symbolisme traditionnel fera de préférence intervenir la Parole — le Verbe — en raison de son intelligibilité immédiate.

[4] Les rapports entre l'œil, le cœur et le soleil sont multiples et profonds, ce qui permet souvent de les considérer comme synonymes. L'œil est le soleil du corps, comme le cœur est le soleil de l'âme, et le soleil est à la fois l'œil et le cœur du ciel.

[5] Dieu, en tant que « Voyant », se voit Soi-même, et aussi le monde, y compris la contingence la plus infime — une « fourmi dans le désert », pour citer une expression du Prophète. Ceci exclut d'ailleurs tout panthéisme et aussi tout déisme.

[6] Un monde est ainsi un « rêve » collectif et pourtant homogène, les éléments constitutifs de ce rêve étant évidemment des compossibles. Les « subjectivistes » qui s'inspirent faussement de la doctrine hindoue oublient volontiers que le monde n'est nullement l'illusion d'un individu singulier; en réalité, il est une illusion collective à l'intérieur d'une autre illusion collective, celle du cosmos total.

[7] Dans la doctrine hindoue, le pôle « Connaissance » est désigné par le terme de *Chit* et le pôle « Réalité » par celui de *Sat;* dans le microcosme humain, on distinguera les pôles « intelligence » et « volonté », ou, à un degré plus extérieur, « pensée » et « action ».

[8] Avant les Soufis, cette même expression *(Oculus Cordis)* a été employée par Saint Augustin et d'autres; elle est en rapport avec la théorie bien connue de ce Père et des docteurs qui l'ont suivi, d'après laquelle l'intellect humain est « illuminé » par la Sagesse divine. — La question de savoir s'il existe ou non une relation historique entre l' « Œil du Cœur » de la doctrine plotinienne (ὁ μὸνος ὀφθαλμός), celui de la doctrine augustinienne et celui du Soufisme *(Ayn el-Qalb)* est sans doute insoluble, et d'ailleurs sans importance au point de vue où nous nous plaçons; il nous suffira de savoir que cette idée est fondamentale et se retrouve à peu près partout. — N'oublions pas de mentionner que Saint Paul, dans l'Epître aux Ephésiens, parle des « yeux de votre cœur » *(illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis...)* (I, 18). Il est d'autre part à peine besoin de rappeler que, selon la huitième béatitude du sermon de la montagne, ce sont ceux qui ont le « cœur » pur qui verront Dieu.

prima[9]; l'Œil du Cœur par contre est unique et central, comme la Face divine[10] qui est sa vision éternelle, et qui, étant au-delà de toute détermination, est aussi au-delà de toute dualité. Le cœur se trouve ainsi comme situé entre deux visions de Dieu, l'une « extérieure » et indirecte et l'autre « intérieure » et relativement directe[11], et l'on peut, à ce point de vue, assigner un double rôle et une double signification au cœur : premièrement, il est le centre de l'individu comme tel et représente la limitation fondamentale de celui-ci, — son « durcissement » comme disent les Ecritures, — et par là même toutes ses limitations secondaires; deuxièmement, il est le centre de l'individu en tant que celui-ci se rattache mystérieusement à son Principe transcendant : le cœur s'identifie alors à l'Intellect[12], à l'Œil qui voit Dieu — et qui, par conséquent, « est » Dieu — et par lequel Dieu voit l'homme. Il n'y a, au fond, dans l'homme que le cœur qui voit : à l'« extérieur », il voit le monde à travers le mental et les sens, et, à l'« intérieur », il voit la Réalité divine dans l'Intellect; mais les deux visions, l'extérieure comme l'intérieure, ne sont à rigoureusement parler qu'une seule, celle de Dieu. Entre ces deux grandes visions, il y a incompatibilité en ce sens qu'elles ne peuvent se produire l'une à côté de l'autre au même titre et sur le même plan, — nonobstant le fait que le monde peut être vu « en Dieu » et Dieu « dans le monde », — d'abord parce que la vision du monde est absorbée et anéantie par celle de Dieu, en sorte que sous cet aspect il ne peut même pas être question d'une réciprocité quelconque, et ensuite parce que le créé n'existe que par son particularisme illusoire à l'égard du Principe et que, de ce fait, il implique par définition son incompatibilité avec la Réalité absolue.

Pour en revenir à la dualité de l'œil corporel, nous dirons que, dans le processus de bipolarisation requis par la « projection » de l'Etre en mode manifesté, le couple des yeux marque, au même titre d'ailleurs que l'ouïe et les autres sens, l'extrême limite etl'aboutissement de ce processus[13] ; c'est ainsi que s'explique l'équivalence organique et la position symétrique des yeux, tandis que, entre le cœur et le cerveau, il y a tout au plus une

---

9 Dans la doctrine hindoue: *Purusha* et *Prakriti,* Principes mâle et femelle. Parfois, celui-ci est considéré comme actif et celui-là comme passif, parce que la femme est active en tant que mère; elle « produit » les enfants, tandis que l'homme, sous le seul rapport de la jouissance, est passif.

10 La « Face de Dieu » *(Wajhu Llâh)* représente, dans le symbolisme soufique, l'essence divine *(Dhâtu Llâh,* la « Quiddité » ou « Aséité », ὕπαρξις dans la théologie grecque), c'est-à-dire la Réalité « voilée », d'abord par les degrés innombrables de la Manifestation universelle, puis par l' « Esprit » *(Er-Rûh)* qui est le « centre » de celle-ci en même temps que son « Essence lumineuse » *(En-Nûr),* puis enfin par l'Etre même; c'est pour cela que la « Face de Dieu » est appelée aussi l' « absolument Invisible » *(El-Ghayb el-mutlaq),* ou l' « Invisible des invisibles» *(Ghayhb el-ghuyûb).*

11 Il y a là une contradiction dans les termes qui est inévitable en pareil cas.

12 Rappelons à cet égard que, d'après l'expression de maître Eckhart, l'Intellect est « increé »: *Aliquid est in anima quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est Intellectus.* — Il ne faut jamais perdre de vue la distinction de l'Intellect increé d'avec l'Intellect créé, celui-ci véhiculant celui-là. Dans la doctrine hindoue, le premier est *Chit* et le second *Buddhi,* les deux étant, en théologie chrétienne, le Saint-Esprit; celui-ci est toujours envisagé sous le rapport de son unité essentielle, non sous celui des degrés d'affirmation universelle; du reste, le Saint-Esprit, conformément au point de vue spécifiquement religieux, n'est guère considéré comme « naturellement » inhérent à l'homme, le dit point de vue étant « sacramental » et excluant par conséquent les aspects « naturels » du « surnaturel ». Les textes qui ne parlent que de l'Intellect increé sous-entendent toujours l'autre, ce qui revient à dire qu'ils le mentionnent implicitement; d'autre part, lorsqu'on dit que le siège ou « lieu d'actualisation » de l'Intellect est le cœur subtil ou animique, c'est toujours de l'Intellect créé qu'il s'agit *a priori* et d'une façon immédiate, même quand on attribue à cet Intellect, par synthèse essentielle et en omettant un chaînon de la pensée, le caractère increé de l'Intelligence divine. En tout état de cause, il va de soi que l'Intellect créé est supra-rationnel comme son prototype non-manifesté.

13 S'il n'en était pas ainsi, l'œil gauche, qui correspond au cerveau et au passé comme l'œil droit correspond au cœur et à l'avenir, — l'Œil frontal du symbolisme hindou correspondant à l'Œil du Cœur « manifesté » et au présent, donc à l'intemporel ou à l'éternité, — l'œil gauche, disons-nous, devrait donner lieu à une nouvelle bipolarisation : ce qui n'est pas le cas, puisque le processus ontologique de bipolarisation prend précisément fin avec les organes de sensation.

certaine « équivalence » physiologique. Le couple des yeux représente une projection bipolaire du cerveau dans un domaine de « moindre possibilité »; le cerveau se trouve alors être l'intermédiaire entre la vision analytique des yeux et la vision synthétique du cœur, et ce rôle d'intermédiaire est même, à un certain égard, toute sa raison d'être, puisque l'individu, par son « individuation », s'est illusoirement séparé de la Réalité et doit la rencontrer en dehors de lui-même. Si l'on représente le cœur et le cerveau par les deux extrémités d'un élément de verticale, et les yeux par les extrémités d'une horizontale posée sur l'extrémité supérieure de la verticale, on obtient une forme de T qui peut être considérée comme la formule géométrique du processus de bipolarisation, et qui peut symboliser à ce titre la relation entre deux dualités— conçues d'ailleurs de façon quelconque, à condition que le premier couple soit principiel par rapport au second.

Si l'Œil du Cœur est généralement conçu comme se trouvant caché dans l'homme et regardant Dieu, bien que, en toute rigueur, cette façon de parler soit contradictoire, ce même Œil, nous l'avons dit, est aussi — et même surtout — celui de Dieu qui regarde l'homme; ou, en d'autres termes, il est celui du Principe divin qui englobe la manifestation dans Son Omniscience. Maintenant, si nous disons, d'une part, que l'Œil du Cœur est l'Œil de la manifestation voyant le Principe, et, d'autre part, qu'il est l'Œil du Principe voyant la manifestation[14], nous sommes en présence d'un rapport d'analogie inverse, la vision partant de la manifestation devant s'opérer à titre de projection ou de reflet inversé de la vision partant du Principe; et si nous déterminons la première de ces deux visions comme étant passive vis-à-vis de son Objet divin, nous devons, comme nous l'avons dit plus haut, considérer la Vision divine comme active, ce qui revient à l'identifier à l'Acte créateur. Par conséquent, Dieu peut être conçu selon quatre grandes Visions, c'est-à-dire comme « se réalisant » Lui-même, dans Sa Toute-Connaissance, de quatre manières: premièrement, Dieu se voit Lui-même en Lui- même, en Son Essence[15]; deuxièmement, Il se voit Lui-même par la Création, qui n'est autre que Sa Vision de Lui-même en vertu de la réalisation de la possibilité négative, et partant limitative, incluse en Sa Toute-Possibilité[16] ; troisièmement, Il se voit par

---

[14] Un enseignement tout à fait analogue nous a été communiqué — longtemps après que nous eussions écrit ces lignes — de la part du vénérable Chef spirituel des Sioux Ogalalla : « Je suis aveugle et je ne vois pas les choses de ce monde; mais quand la Lumière vient d'En-Haut, elle illumine mon coeur et je peux voir, car l'Œil de mon cœur *(Chante Ishta)* voit toute chose. Le cœur est le sanctuaire au centre duquel se trouve un petit espace où habite le Grand Esprit *(Wakan- Tanka),* etceci est l'Œil. Ceci est l'Œil du Grand Esprit par lequel II voit toute chose, et par lequel nous Le voyons. Lorsque le cœur n'est pas pur, le Grand Esprit ne peut être vu, et si vous deviez mourir dans cette ignorance, votre âme ne pourra pas retourner immédiatement auprès du Grand Esprit, mais devra être purifiée par des pérégrinations à travers le cosmos. Pour connaître le Centre du Cœur où réside le Grand Esprit, vous devez être purs et bons et vivre selon la manière que le Grand Esprit nous a enseignée. L'homme qui, de cette manière, est pur, contient l'Univers dans la Poche de son Cœur *(Chante Ognaka).* » — Il est impossible de ne point se souvenir ici de la théorie hindoue du « Séjour de *Brahma* » : ce Séjour *(Brahma-pura)* est dans le ventricule infime *(guhâ)* du Cœur *(Hridaya),* qui contient à son tour un petit lotus avec une petite cavité *(dahara)* occupée par l'Ether *(Akâsha),* support symbolique de *Brahma.* — D'après saint Jean Climaque, l'Œil du Cœur peut voir le divin « Soleil de l'Intelligence » et, dans ce cas, le contemplatif se voit lui-même tout lumineux.

[15] En toute rigueur, cette façon de parler ne saurait s'appliquer qu'à l'Etre et non à Ce qui le dépasse et l'enveloppe en quelque sorte; cependant, comme rien n'est dans l'Etre qui ne soit dans cette Essence suprême, — car le « Fils » n'a rien que ne possède le « Père », — le symbolisme de la «vision» doit forcément être applicable à Dieu dans Sa Réalité suprême, bien que, dans ce cas, l'acte visuel « se dissolve » dans une Connaissance « indifférenciée » où il n'y a plus trace de bipolarisation. Quoi qu'il en soit, lorsque nous disons que « Dieu se voit Lui-même en Lui-même », c'est à l'Etre que nous pensons en premier lieu, puisque toutes les autres « Visions » en dérivent, et que c'est Lui qui justifie avant tout l'application universelle du symbolisme de la vision.

[16] Le symbolisme soufique compare fréquemment la Création à un miroir dans lequel se reflète Dieu.

les créatures qui Le voient dans la Création[17]; quatrièmement, Il se voit par les créatures Le voyant Lui-même par l'Œil du Cœur[18]. La première de ces visions est au-delà de toute dualité; la seconde vision s'effectue par l'Œil du Cœur; la troisième vision s'opère par l'œil corporel, qui signifie l'individu comme tel; la quatrième vision émane encore de l'Œil du Cœur, cette fois-ci dans le sens courant du symbolisme, c'est-à-dire signifiant la vision « intérieure » que l'Intellect a de Dieu. La « vision » de Dieu procède de Lui et finit en Lui, comme un cercle qui naît et se referme.

Quand on établit une analogie entre cet Œil interne et l'Œil frontal de *Shiva*, celui-ci correspondant chez les hommes à la conscience de l'éternité, — perdue, en tant que faculté naturelle, pour l'humanité déchue de l'« âge de fer », — on pourra dire que ce troisième œil s'est retiré de la « surface » de l'être, de même que le Paradis terrestre, selon certaines traditions asiatiques, s'est retiré sous la terre [19]; et comme ce royaume doit réapparaître à la fin de l'âge sombre, l'Œil du Cœur peut être conçu, dans la réalisation spirituelle, comme devant remonter, pareil au soleil levant, vers le front qui représente la « surface », pour illuminer et absorber le plan de l'obscuration individuelle, en sorte que le monde « extérieur » sera spontanément conçu en son essence et se confondra avec la Réalité « intérieure»[20]. Cette façon d'envisager les choses est toutefois quelque peu humaine, puisque, au fond, c'est l'homme qui s'est éloigné de l'Œil éternel, et c'est l'humanité qui s'est éloignée du Paradis, et non inversement, de même que c'est la terre qui se détourne du soleil, malgré les apparences contraires; on pourra donc dire que l'homme en quête de Dieu doit « descendre » en son cœur pour retrouver le Paradis perdu et réaliser l'« Unicité de l'Existence » *(Wahdat el-Wujûd)*[21].

Cette unicité ou identité a été exprimée par le Soufi Mançûr El-Hallâj en des termes qui sont comme une synthèse de toute la doctrine : « J'ai vu mon Seigneur avec l'Œil de mon Cœur; et je dis : Qui es-Tu? Il me dit : Toi! ».

---

17 Une Upanishad dit que « ce n'est pas pour l'amour de l'épouse que l'épouse est chère, mais pour l'amour de *l'Atman* qui est en elle ». Sans le savoir et sans le vouloir, les êtres, quoi qu'ils fassent, connaissent et aiment donc Dieu, et c'est pour cela que maître Eckhart a pu dire : « Plus il blasphème, et plus il loue Dieu. » Cette connaissance et cet amour, étant universels, ne sauraient être le fait des seuls hommes, bien au contraire : car l'homme a par définition la faculté de « voir » Dieu au delà des apparences, et, par compensation aussi, la possibilité de nier Dieu, ce qui n'est point le cas des êtres « périphériques » : un oiseau saluant par son chant l'aurore ou le soleil levant salue réellement et nécessairement Dieu; une plante se tournant vers la lumière se tourne réellement vers Lui.

18 Ce sont, dans le monde terrestre, les hommes qui, se conformant à la raison de l'état humain, s'ouvrent à la Lumière divine, et dont les « cœurs » ne sont point « durcis »; bien que la perspective que nous donnons ici ne concerne que la spiritualité au sens strict du terme, on peut inclure dans cette catégorie d'hommes les individus qui, sans avoir une véritable « intuition intellectuelle » de Dieu, se tournent pourtant vers Lui selon leurs moyens et se conforment ainsi à ce qui fait leur raison suffisante**.**

19 C'est conformément à ce même symbolisme que certains sanctuaires, par exemple ceux des Indiens Pueblos, sont souterrains.

20 La théorie hindoue des Avatâras se laisse rattacher à l'analogie que nous venons d'exposer : Dieu, ayant été « caché » — au point de vue terrestre — sous les voiles du « créé », apparaît soudainement comme un soleil à la « surface » du monde humain pour l'illuminer et le « réintégrer » dans Sa propre Réalité « invisible ».

21 Ce mot *Wujûd* a ici le sens de « Réalité », sans restriction. Ce terme de *Wahdat el-Wujûd* a été traduit aussi par « Identité Suprême ».

DE LA CONNAISSANCE

Toute connaissance est, par définition, celle de la Réalité absolue; c'est dire que la Réalité est l'objet nécessaire, unique, essentiel, de toute connaissance possible. S'il est vrai qu'il est des connaissances qui semblent avoir d'autres objets, ce n'est pourtant pas en tant que Connaissance, mais en tant que modalités ou limitations de celle-ci qu'elles les ont; et si ces objets ne sont apparemment pas la Réalité, il en est ainsi, non pas en tant qu'ils sont Objet de la Connaissance, mais en tant qu'ils sont des modalités ou limitations de cet Objet, qui est Dieu vu par Dieu.

L'existence même du monde semble contredire ces assertions; le monde n'est-il pas différent de la Réalité absolue, de l'Objet un et divin? Nous répondrons que le monde, tout en n'étant pas cette Réalité, en est néanmoins l'expression et partant la limitation; il est donc la Réalité, non point comme telle, mais en tant qu'Elle s'affirme dans telles limites; et ces limites proviennent de Son infinité, ainsi que nous le verrons plus loin. Par conséquent, qui dit « monde » dit implicitement « Dieu ». Le monde, en tant qu'il n'est pas Dieu, se réduit à rigoureusement parler au néant; mais, en tant qu'il n'est pas néant, il est essentiellement Dieu[22]. La connaissance du monde est moins vraie que la Connaissance de la Réalité divine, mais c'est, en dernière analyse, toujours une connaissance de cette Réalité, car nous connaissons le monde parce qu'il est réel et pour aucune autre raison. La distinction, dans l'ordre des principes, est une fonction de l'ignorance, puisque l'Un est seul réel, et non le distingué; c'est pour cela que la distinction est une fonction de la connaissance dans l'ordre manifesté — où le rapport est inverse par rapport à l'ordre principiel.

Mais le monde objectif n'est pas la seule limitation dans la Connaissance universelle; le monde se présente aussi sous un aspect subjectif : il est macrocosme, mais il implique, par définition même, le microcosme dont l'unité ramène la diversité cosmique au Principe, du moins symboliquement. La distinction entre le « moi » et le « non-moi » est spontanée, donc réelle, bien que le « moi » soit inséparable du monde « extérieur », les deux aspects étant complémentaires. Il en est nécessairement ainsi : dès lors que la suprême Réalité s'affirme distinctivement et par conséquent en dehors de son Aséité, le caractère distinctif de Son affirmation doit s'exprimer par la dualité ou le complémentarisme du connaissant et du connu; l'homme peut donc connaître, d'une part la Réalité pure, et d'autre part le monde et

---

[22] Toute chose est Dieu et le sage voit le Visage divin en toute chose, — sous des rapports d'ailleurs très différents, — ou, plus exactement, « à travers » toute chose. Cette précision s'impose afin que nul ne soit tenté de voir du « panthéisme » dans une conception qui en est aussi éloignée que possible. L'erreur panthéiste provient de l'incapacité de voir Dieu dans les apparences, d'où la confusion, somme toute athée en même temps qu'idolâtre, entre le monde et Dieu ; c'est dire que le panthéisme ne consiste en rien d'autre qu'en l'erreur d'admettre une identité « substantielle » entre le Principe et la manifestation, ou de confondre l'identité « essentielle » avec une unité « substantielle », ce qui présuppose une conception « substantielle » ou quasi « matérielle », donc radicalement fausse du Principe même. L'idée de l' « existence de Dieu », bien qu'elle ait une certaine légitimité au point de vue purement humain pour lequel « existence » est synonyme de « réalité », n'est cependant pas étrangère à la genèse de la conception panthéiste, en ce sens que l' « existence de Dieu » est bien une première étape vers la « divinité de ce qui existe ». Si nous paraissons, nous aussi, attribuer au créé un aspect divin, c'est pourtant d'une manière totalement différente et dans un sens purement métaphysique qui n'a rien de « matériel » ni de « quantitatif ».

dans celui-ci le moi, — Métacosme, macrocosme et microcosme, — sans que, en tant qu'il connaît, l'homme soit autre chose que la Connaissance, et sans que le monde externe et l'*ego,* en tant qu'ils sont susceptibles d'être connus, c'est-à-dire en tant qu'ils sont réels, soient autre chose que la Réalité. Dire que nous nous connaissons nous-mêmes revient à dire que nous connaissons la Réalité en tant qu'Elle est nous-mêmes; car il n'y a aucun objet de connaissance, ni autour de nous, ni en nous, qui ne soit pas essentiellement — non existentiellement — la Réalité une, et il n'y a personne qui connaisse, si ce n'est la Connaissance qui connaît en lui et qui est infinie.

*
* *

Cependant, il est impossible de nier que l'homme ne se borne pas à connaître, mais qu'il agit aussi, et qu'il distingue forcément l'action de la connaissance; or, si celle-ci reflète la Réalité divine, l'action doit la refléter également; si Dieu n'agissait pas, — ou plutôt, s'il n'était en aucune façon Acte pur, — la créature ne saurait agir. Mais l'Acte divin n'est autre que l'expression ou le mode secondaire de la Connaissance divine. De même que l'Objet divin de la Connaissance divine est susceptible de la limitation qui constitue le monde, de même cette Connaissance Elle-même est susceptible d'une limitation universelle : c'est l'affirmation, l'acte, qui semble s'opposer à la Connaissance comme le monde semble s'opposer à Dieu; mais en réalité, la Connaissance divine agit, et l'Acte divin connaît. Créés — ou « agis » —- par Dieu, nous connaissons; c'est pour cela que, connaissant, nous agissons. C'est parce que l'Omniscience divine nous connaît que nous existons; notre existence est la science que l'Infini a de notre possibilité.

Le sens et la raison suffisante de l'homme est de connaître, et connaître, c'est inéluctablement connaître la Divinité. Connaissant la Divinité, l'homme L'affirme, La proclame, L'enseigne par la force des choses, puisque l'action manifeste Dieu par définition, et que la créature ne saurait donc rien faire qui n'affirme pas Dieu d'une façon quelconque; de même, l'être agit dès qu'il vit, et son action est la manifestation de sa vie. L'existence de l'homme, comme l'existence de tout être, n'a aucun sens, si ce n'est celui d'affirmation de la Divinité. La Divinité affirme l'homme en lui donnant l'existence, et l'homme affirme — et doit affirmer — la Divinité parce qu'il existe. Ne pas affirmer la Divinité ou affirmer autre chose que la Divinité n'aurait de sens que si nous n'existions pas; or cette supposition est absurde, car nous existons.

L'homme ne peut donc s'empêcher d'affirmer la Divinité d'une manière ou d'une autre, puisqu'il existe. S'il nie ou plutôt croit nier la Divinité, l'existence même de celui qui nie affirme Ce qu'il nie. L'homme peut dire non, mais son existence dit oui. Qui nie la Divinité nie son existence, et elle lui sera enlevée — parce qu'il se l'enlève à lui-même — sans que pourtant elle puisse lui être enlevée effectivement, c'est-à-dire autrement que d'une manière symbolique. S'il arrive que des êtres nient inconsciemment leur existence en niant consciemment la Divinité, sans pouvoir s'enlever cette existence, ne se l'étant pas donnée, c'est encore parce que la Divinité est infinie, et que Son affirmation doit retracer également, selon son mode propre, cette Infinité : en effet, la Divinité, étant infinie, comporte toutes les possibilités inhérentes à l'Infinité; or le néant est une possibilité, au degré que la Toute-Possibilité lui assigne, et Celle-ci ne peut, par définition, exclure aucune possibilité. Si l'Infinité ne comportait pas le néant dans la mesure de la possibilité de celui-ci, Elle serait limitée par l'absence de ce néant, et ne serait donc pas Infinité. Or le néant, tout en étant l'impossibilité, peut être dit possible dans un certain sens, sans quoi il ne serait aucunement

concevable, ni à plus forte raison exprimable; il n'est certes pas possible en lui-même, car en lui-même il n'a aucune réalité ni existence; mais il est possible dans l'Infinité, et en raison de Celle-ci; en d'autres termes, si l'Infinité laissait en dehors d'Elle Sa propre négation ou plutôt l'apparence de Sa propre négation, Elle ne serait pas Infinité. L'imperfection n'est rien d'autre qu'un aspect nécessaire de l'Infinité manifestée; l'imperfection existe, parce que l'Infini est infini, et que, par conséquent, l'inexistence de l'imperfection limiterait l'Infinité qui est, par rapport à cette imperfection, la Perfection. L'Imperfection n'existe en aucune manière en dehors de l'Infinité, n'ayant en elle-même, comme nous l'avons dit, ni réalité ni existence. Le Verbe, qui est l'affirmation de l'Infini, doit affirmer tous les aspects ou toutes les possibilités de celui-ci. Le Verbe doit donc affirmer le mal, non pas comme tel, mais comme ombre nécessaire dans l'affirmation cosmique de l'Infini [23].

Tout être est en quelque sorte une manifestation du Verbe, car aucun être ne peut ne pas affirmer la Divinité; tout être comporte donc l'imperfection, mais seulement comme partie, non comme totalité. Le néant n'est possible que comme partie, par relation ou rapport, non en soi. L'Absolu seul est absolu, et si le néant n'existe pas, c'est parce qu'il serait l'absence absolue de réalité ou d'existence; cependant, l'absence relative de réalité ou d'existence existe, comme nous l'avons dit, en raison de la Toute-Possibilité qui doit inclure la possibilité contradictoire de Son impossibilité. La Toute-Possibilité ou l'Infini comporte dans sa propre substance l'impossibilité, et cela à titre d'affirmation inverse de la Toute-Possibilité; le néant est ainsi comme une propriété secondaire de la plénitude. Le vide n'existe pas dans l'espace, car l'espace est plénitude puisque l'éther est partout; mais le vide est figuré dans l'espace par les vides relatifs qui manifestent et épuisent, pour ainsi dire, toute la possibilité du vide, qui, en lui- même, est impossibilité. S'il y avait dans l'espace un vide, ce vide ne serait pas l'espace et ne pourrait donc pas se trouver dans l'espace; par conséquent, il ne peut y avoir aucun vide dans l'espace, bien que l'espace, dans son affirmation de la Toute-Possibilité, doive retracer symboliquement le vide. L'impossibilité est impossible en elle-même, mais elle est possible dans la possibilité, en raison de l'illimitation de celle-ci. L'impossibilité ou le néant, ou le mal, est comme une tache noire sur un corps blanc; cette tache noire signifie l'inexistence de ce corps, mais elle ne peut amoindrir ni limiter en aucune façon l'existence de ce corps qui est lui-même le plan de manifestation et de réalité de la tache. Le mal n'a de réalité qu'à titre de partie, et non pas en lui-même, car la Divinité seule est réelle en Elle-même et par Elle-même. Rien ne peut donc s'opposer à Elle, car l'existence d'un néant, dans la mesure où la Toute-Possibilité lui prête une existence illusoire, affirme la Divinité. Nous voulons dire par là que toute chose affirme la Divinité, parce que toute chose est affirmée par la Divinité, et que le néant ou le mal n'existent qu'en tant qu'ils affirment la Divinité; dire que le néant existe est une contradiction, mais cette affirmation est évidente pour celui qui comprend le sens ontologique du néant. Le mal, qui est une privation de bien, affirme inversement la Divinité, moyennant une relative non-affirmation ou négation[24].

*
* *

La manifestation universelle comporte un mode nettement distinct de l'affirmation, à savoir la soumission qui englobe également tous les êtres; peut-on, par conséquent, vraiment dire que tout est affirmation, c'est-à-dire connaissance sous le mode affirmatif? A quoi nous

---

[23] « De même que le soleil, œil du monde, n'est pas souillé par les impuretés extérieures que perçoivent nos yeux mortels, de même l'Etre unique qui est en toute chose n'est pas souillé par le mal qui règne dans le monde, car II en est distinct » (Kcitha Upanishad, V, 11).

[24] C'est en ce sens, comme nous l'avons dit plus haut, que maître Eckhart a écrit : « Plus il blasphème, plus il loue Dieu. »

répondrons : l'être est soumis tout en affirmant, et inversement, sans que les deux attributs se confondent. L'affirmation et la soumission sont assurément distinctes; mais les deux sont complémentaires et l'une se réduit essentiellement à l'autre. La soumission, en effet, est comme la modalité secondaire de l'affirmation; car pour pouvoir se soumettre, il faut exister. La créature, en tant qu'elle n'est pas manifestation de Dieu, est soumission à Lui; elle affirme ainsi par sa soumission, et elle se soumet en son affirmation; cela montre que la soumission, loin de contredire l'affirmation, est comprise dans celle- ci. L'Univers affirme la Réalité suprême et Lui est soumis par là même; il Lui est soumis, comme Elle est, pour ainsi dire, soumise à Sa propre Nature.

L'homme, pour être en accord avec lui-même, doit se soumettre consciemment et volontairement, son existence même étant soumission par définition. Il doit se soumettre à sa propre réalité qui est au fond la Réalité une et suprême, la seule qui soit; et comme le monde qui nous entoure est cette même Réalité par le mystère de la manifestation du Verbe, nous devons aussi nous soumettre au monde; cette soumission, elle aussi, est Connaissance, selon le mode propre à l'aspect passif des créatures. L'homme doit se soumettre au monde non pas en tant que celui-ci est monde et en tant que l'homme est Connaissance divine et Verbe, mais au contraire en tant que lui, l'homme, n'est qu'homme, et en tant que le monde est Réalité divine et Verbe. Cette soumission est la conformité au destin, car c'est par son aspect de destin que le monde est Verbe vis-à-vis de l'*ego;* c'est dans ce sens seul que le monde exige la soumission. C'est pour cela qu'il est dit : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre »; ce n'est pas à l'ennemi en tant que tel que l'on doit tendre la joue gauche, mais à l'ennemi en tant que destin, donc en tant qu'ex- pression du Verbe.

Maintenant, de même que, connaissant la divine Réalité, nous savons que le monde et nous-mêmes, nous ne sommes rien d'autre qu'Elle, de même, en affirmant la divine Réalité, nous affirmons aussi le monde en tant qu'il s'identifie essentiellement à Elle; et nous nous affirmons aussi nous-mêmes en tant que, identiques d'ailleurs au monde, nous sommes cette même Réalité. C'est pour cela qu'il est dit : « Aime ton prochain comme toi-même »; et cela implique que l'homme doit s'aimer. Or l'homme ne peut pas s'aimer en tant qu'il n'existe pas, car on ne peut aimer que ce qui est; mais comme notre existence n'est en définitive rien d'autre que le Verbe, et que le Verbe n'est rien d'autre que la divine Réalité, et qu'il n'y a rien hormis Elle, nous ne pouvons aimer qu'Elle. En L'aimant, l'homme s'aime, et en s'aimant, il L'aime. Si l'homme ne s'aimait pas lui-même, il n'aimerait pas la divine Réalité, puisqu'il n'est rien d'autre qu'Elle. « Qui connaît son âme, connaît son Seigneur [25] », de même, affirme son Seigneur qui affirme son âme, c'est-à-dire qui la sauve; car, qui s'aime vraiment se sauve, et qui veut se sauver doit s'aimer. Mais de même que cette affirmation du Seigneur implique la négation de ce qui nie le Seigneur, — en vertu de la négation contenue dans l'Infinité même du Seigneur, — de même l'affirmation spirituelle du monde — en tant qu'il est le Seigneur — implique la négation de l'imperfection, qui est dans le monde à titre de partie, jamais à titre de totalité; nous devons affirmer le monde en tant qu'il est le Seigneur par le mystère du Verbe, et non pas en tant qu'il n'est pas le Seigneur. Il n'est pas le Seigneur, en tant qu'il est le néant selon la nécessité de l'Infinité; le mal est le néant qui existe. Et de même, nous affirmant en tant que nous sommes le Seigneur par le mystère de notre existence qui n'est que la transcription de Son Nom, nous devons nous nier en tant que nous ne sommes pas le Seigneur. Si nous ne niions pas le néant en nous-mêmes, nous affirmerions que le néant est, et « toute maison divisée contre elle-même s'écroulera ». En niant le néant, nous

25 Une parole (*hadîth*) mohammédienne.

affirmons, et en affirmant, nous nions le néant. C'est pour cela qu'il est dit : « Qui veut garder sa vie, la perdra »; car vouloir garder la vie, c'est affirmer le néant. En affirmant le néant, l'homme devient néant — car on devient ce qu'on aime; mais cet homme devient le néant qui existe, ce qui existe ne pouvant cesser d'exister; et l'homme existe. L'homme ne s'étant pas créé, il ne peut pas non plus s'anéantir; il ne peut que se damner. La damnation est l'identification avec le néant qui existe.

Nous sommes Verbe grâce à notre existence; et comme nous devons nous soumettre au Verbe, en Son Essence pure comme en Ses manifestations, nous devons aussi être soumis au Verbe en tant qu'il est nous-mêmes. Or, est Verbe en nous-mêmes ce qui, dans notre *ego,* est inévitable et destin. L'homme doit se soumettre au Verbe en tant que celui-ci est destin, mais l'homme participe également à son destin d'une manière active, et cela en tant que l'homme est lui-même Verbe par son affirmation existentielle. Un destin quelconque est une manifestation du Verbe en tant que celui-ci s'identifie au monde; mais un destin qui affecte notre individu comme tel, indépendamment du monde qui nous entoure, est une manifestation du Verbe, non pas dans le monde, mais dans *l'ego;* ainsi, il faut distinguer un destin externe et apparemment évitable, et un destin interne et apparemment inévitable : un destin que l'on rencontre et un destin que l'on est. Nous pouvons en effet éviter une maladie en la guérissant, tout en lui restant soumis en tant que, manifestation du Verbe, elle nous accable; et il n'y a aucune contradiction entre cette soumission et notre effort de nous libérer de la maladie, notre soumission s'adressant au destin comme Verbe et notre effort à la maladie comme telle, c'est-à-dire comme négation de notre affirmation corporelle, qui est également Verbe dans son ordre; en revanche, nous ne pouvons en aucune façon éviter ni notre nature physique, ni notre âge, ni notre mort, car tout cela est nous-mêmes; et nous ne saurions nous éviter nous-mêmes, du moins en tant qu'individus. Cependant, si nous nous soumettons ainsi à notre *ego,* c'est encore au seul Verbe que nous nous soumettons, et non pas à la négation qu'est notre détermination individuelle; car, en tant que nous sommes négation en vertu de cette détermination, nous devons nous éviter aussi : cela n'est toutefois pas possible sur le plan de notre individualité, mais uniquement dans l'extinction en Dieu.

Si l'homme n'était pas essentiellement Connaissance selon les modes fondamentaux que nous avons décrits, son but ne saurait être la Connaissance, car on ne peut devenir que ce qu'on est. Si l'Univers n'était pas la Connaissance, la voie vers la Réalité ne pourrait pas être la Connaissance. Comme tout est Connaissance, et qu'il n'y a rien hormis Elle, — l'Amour étant également connaissance, — il n'y a rien qui puisse conduire à Elle, hormis Elle.

Si nous disons : nous connaissons telle chose, nous voulons dire : la Divinité, en tant que nous, connaît la Divinité, en tant que telle chose; en sorte que toute connaissance est celle que la Divinité a d'Elle-même; et cette Connaissance est absolue et infinie Plénitude.

EN-NUR

Selon un enseignement *(hadîth)* du Prophète, « la première des choses que créa *Allâh* (c'est-à-dire : la première Réalité non manifestée dans la tendance divine à la manifestation, ou la première auto-détermination divine en vue de la création) est le Calame *(Qalam)* qu'il créa de Lumière *(Nûr),* et qui est fait de perle blanche; sa longueur est pareille à ce qui est entre le ciel et la terre (la distance qui les sépare, c'est-à-dire : l'incommensurabilité entre les manifestations informelle — ou supra-formelle — et formelle). Ensuite Il créa la Table (*Lawh*, ou *Lawh el-mahfûzh,* la « Table gardée »), et elle est faite de perle blanche, et ses surfaces sont de rubis rouge; sa longueur est pareille à ce qui est entre le ciel et la terre, et sa largeur va de l'Orient à l'Occident » (elle embrasse toutes les possibilités de manifestation). — Selon un autre enseignement, « il y a auprès *d'Allâh* une Table dont un côté est de rubis rouge et l'autre d'émeraude verte (couleurs qui, comme le rouge par rapport au blanc, indiquent la différenciation des tendances cosmiques, les *gunas* de la doctrine hindoue), et ses Calames *(Aqlâm)* sont de Lumière » (le Principe de manifestation universelle — le *Purusha* hindou — est conçu ici comme une pluralité de rayons verticaux qui correspondent respectivement aux possibilités essentielles dérivées des Noms divins ou Aspects de l'Etre)[26]. Une autre tradition, rapportée par Ibn Abbâs, enseigne que « *Allâh* créa le Calame avant qu'il ne créât la Création *(Khalq),* et II était sur le Trône *(Allâh* est sur le trône dès lors qu'une relativité est envisagée, le Trône signifiant, ici, non point la manifestation informelle, mais

---

26 Selon une autre interprétation possible des couleurs de la Table gardée, l'une des couleurs représente la Substance universelle en tant qu'elle garde sa pureté indifférenciée, et l'autre cette même Substance en tant qu'elle manifeste les possibilités transmises par le Calame; sous le premier rapport, la Substance — comme Marie qui en est une incarnation — est « Vierge », et sous le second elle est « Mère » (de l'Univers manifesté); comme « Vierge », elle est la « Substance indifférenciée de la manifestation universelle » (*Jawhar el-habâ,* littéralement « Substance comparable à un nuage de poussière », c'est-à-dire « indifférenciée »); comme « Mère », elle est la « Substance différenciante » (*Tabî'at el-kull,* littéralement « Nature totale » ou « universelle ») — on pourrait dire la « Cause efficiente » — des choses manifestées. Sous le premier rapport, la table est « blanche », et sous le second elle est « colorée ». — Cette distinction entre *Jawhar el-habâ* et *Tabî'at el-kull* n'est pas sans analogie avec celle qu'établit la doctrine hindoue entre *Prakriti* (qui n'est autre que la *Natura naturans)* et *Vikriti (Natura naturata),* ce dernier terme signifiant la Substance en tant qu'elle est « différenciée » ou « actualisée » dans ses productions. L'expression de *Jawhar el-habâ* s'emploie fréquemment dans le sens *de Materia secunda* le terme de *El-Jawhar el-hayûlanî* (« la Substance matérielle »), très fréquent lui aussi, a le même sens; souvent, on dit simplement *El-Habâ* (« le nuage de poussière ») ou *El-Hayûlâ* (de ὕλη, « Matière première »). Quant à l'expression *El-Unçur el-a'zham* (« L'Elément suprême »), elle signifie exclusivement *Prakriti* comme telle. — Le symbolisme islamique voit la Substance universelle également comme « le Livre » *(El-Kitâb)* ou la « Mère du Livre » {*Umm el-Kitâb,* le « Livre » étant dans ce cas la Révélation, soit par extension le cosmos intégral); le Calame, lui, a souvent le nom de « Calame suprême » *(El-Qalam el-alâ),* ce qui indique son identification avec le Logos. — D'après Ibn Arabî, les termes *El-Qalam, El-Aql el-awwal* (« L'Intellect premier »), *Er-Rûh el-kullî* (« L'Esprit universel »), *El-Haqq el-makhlûq bihi* (« La Vérité par laquelle existe le créé ») et *El-Adl* (« La Justice », « l'Equilibre ») sont synonymes; *El-Qalam* est donc ici, non point le Verbe, mais Sa réfraction cosmique, *Er-Rûh,* « L'Esprit » dont l'aspect « passif » ou « féminin » sera *En-Nûr,* « La Lumière ».

l'immuable Transcendance ou l'incommensurable « discontinuité » du Principe à l'égard de Ses Aspects plus ou moins relatifs; en sorte que cette seconde proposition veut dire que le Principe ontologique demeure inaffecté par Sa bipolarisation dont procédera la Manifestation cosmique)[27] et le Calame regarda vers Lui avec un regard de crainte révérencielle *(haybah)* et se fendit; et l'Encre (*Midâd,* qui représente la possibilité initiale et indifférenciée de manifestation, alors que les Lettres — *Hurûf* — marquent sa différenciation indéfinie) en goutta ». — L'Incommensurabilité divine s'étant mirée dans le Calame, — Son auto-détermination existentielle, — celui-ci ne put contenir dans les limites de sa détermination l'incommensurabilité de l'Indétermination divine, et traduisit Celle-ci en mode différencié; l'Encre est donc le reflet de la Toute-Possibilité, — reflet qui, étant tel, ne saurait équivaloir qu'à la seule possibilité de manifestation, — et sera transmuée par le Calame en possibilités existentielles indéfiniment diverses. La Toute-Possibilité est l'ensemble des Noms *(Asmâ')* ou Mystères *(Asrâr)* divins, et c'est là également l'acception supérieure des Lettres qui seront alors conçues comme inhérentes soit à l'Essence suprême *(Dhât),* donc au « Non-Etre », soit aux Qualités *(Cîfât),* donc à l'Etre[28], sans préjudice de ce que l'Etre est « un », *ad intra (ittiçâlen)* aussi bien qu'*ad extra (infiçâlen)* [29]; c'est ainsi que les Lettres supérieures (purement principielles, chacune étant *Allah*, mais aucune n'étant les autres), « se mirent » dans le Calame qui, « fait de Lumière », reçoit leur reflet et « se fend » sous la « pression » (symbolisée par *el-haybah,* la « crainte ») de leur incommensurabilité, pour les transcrire en mode manifesté, créé, « brisé ».

Ibn Abbâs dit que « le Calame est fendu, et l'Encre en coule jusqu'au Jour de la Résurrection (*Yawm el-Qiyâmah,* c'est-à-dire tant que « dure » le cycle de la Manifestation universelle); et *Allâh* ordonna au Calame : Ecris! Et le Calame répondit : Seigneur, qu'écrirai-je? Il dit: Transcris Ma Science de Ma Création; tout ce qui existera jusqu'au Jour de la Résurrection (l'ensemble des possibilités de manifestation incluses dans l'Omniscience divine) [30] ». — D'après Sa'îd ben Mançûr, « la première des choses qu'écrivit le Calame fut :

---

27 Comme le Trône indique un rapport, — celui du Principe à l'égard de Sa manifestation,— ce symbole peut s'appliquer à des degrés différents : dans son traité *Uqlat el-mustawfiz*, Ibn Arabî dit que « le Trône infiniment glorieux (*El-Arsh el-majîd)* est l'Intellect incréé (*El-Aql*, qui est identique au Calame suprême), et le Trône immense (*El-Arsh el-azhîm*) est l'Ame incréée (*En-Nafs*) qui est la Table gardée; vient ensuite (dans l'ordre descendant) le Trône de la Clémence (*El-Arsh er-rahmânî*), qui est la sphère des sphères, et le Trône généreux (*El-Arsh el-karîm*) qui n'est autre que l'Escabeau (*El-Kursî*) ». — D'une manière toute générale, les symboles cosmologiques fondamentaux de l'Islam peuvent s'appliquer à différents degrés, y compris le degré métacosmique, et cela en raison de leur caractère concret qui est la marque de leur universalité. A l'objection que cette « imprécision » des termes techniques rend bien difficile la lecture des textes soufiques, nous répondrons que ceux-ci n'ont pas été écrits en vue de la commodité des arabisants modernes, mais qu'ils étaient toujours accompagnés de l'enseignement oral d'une « école » pour laquelle les termes en question avaient un sens parfaitement précis.

28 Les Noms divins se répartissent en Noms de l'Essence ou de la Quiddité (*Asmâ' dhâtiyah*) et en Noms de Qualités (*Asmâ' çîfâtiyah*); ces derniers se réfèrent aux Aspects de l'Etre. Par exemple, «le Saint» (*El-Quddûs*) est un Nom d'Essence, car il n'y a rien en *Allâh* qui ne soit pas saint; par contre, « Celui qui est plein de pardon » (*El-Ghaffâr*) est un Nom de Qualité, non d'Essence, car tout en Dieu n'est pas pardon, puisqu'il a aussi la Qualité de « Vengeur » (*El-Muntaqim*). — Les Noms de Qualité sont, soit « glorieux » ou « terribles » (*jalâliyah*), soit « de Beauté » (*jamâliyah*), c'est-à-dire bénéfiques ou miséricordieux.

29 Ce qui signifie que l'Etre est sans associés et aussi sans parties; dans le premier sens il est « unique » et dans le second sens il est « un ».

30 On remarquera le symbolisme phallique du Calame, qui rappelle le *lingam* créateur de Shiva, et qui met d'ailleurs nettement en lumière le caractère sacré de l'union sexuelle. — D'autre part, nous attirerons l'attention sur le rapport qu'il y a entre le Calame et la fonction prophétique ou — à un autre point de vue — la sainteté suprême : ainsi, le Prophète Mohammed dit de lui-même : « Je suis le Calame » (*Anâ'l-Qalam*); de même, *Seyidnâ*

en vérité, Ma Miséricorde précéda Ma Colère » *(Inna Rahmatî sabaqat Ghadabî*[31]).— Ibn Abbâs rapporte aussi que « le Calame retraça en cette heure-là ce qui existera jusqu'au Jour de la Résurrection (le *pralaya* de la doctrine hindoue), et ce qui a été déterminé en fait de bien et de mal et de bonheur et de malheur, conformément à la Parole divine : Nous avons compté (prédestiné) toute chose dans un modèle (un prototype) précis (Qoran, *sûrat Yâ Sîn,* 11) ; ce qui veut dire : sur la Table gardée ». — « En vérité, il y a auprès d'*Allah* une table de perle blanche qu'il regarde chaque jour et chaque nuit avec trois cent soixante regards [32]; et par chaque regard, Il crée et fait subsister et tue et vivifie et détrône et intronise et fait ce qu'il veut » (c'est-à-dire : ce qu'aucune volonté individuelle ne saurait jamais modifier, et ce dont les individus comme tels ignorent les causes). — Enfin, citons encore cet enseignement du Prophète : « *Allâh* a écrit les destins des créatures cinquante mille ans (nombre symbolique qui exprime l'incommensurabilité entre l'ordre principiel et l'ordre manifesté) avant qu'il ne créât les Cieux (la manifestation informelle) et la terre (la manifestation formelle) ». Et un commentateur ajoute : « Ce *hadîth* démontre que le Calame précéda (principiellement et ontologiquement) le Trône, et qu'il est la première des choses créées (ce mot ayant ici le sens non pas de « manifesté », mais de « déterminé »); et II créa la Table après lui (le Calame) [33] ».

Si la Création a eu lieu cinquante mille ans après l'inscription des « destins des créatures », — il importe d'y insister, — cet écart symboliquement temporel marque la transcendance du Calame et de la Table par rapport au résultat de leur « acte commun »; lorsqu'on considère celui-ci comme une « prédestination », selon la terminologie occidentale, — il faudrait plutôt dire « répartition » *(qismah,* d'où le mot turc *kismet)* ou « choix » *(ikhtiyâr),* — il faut prendre bien soin d'entendre cela dans le sens d'un rapport purement principiel, donc extratemporel. Les deux « Instruments » de la Manifestation universelle sont eux-mêmes respectivement les deux premières Lettres de l'Alphabet divin, à savoir *l'Alif* et le *Bâ* toutes les autres Lettres sont contenues virtuellement dans le point diacritique sous le *Bâ,* celui-ci étant l'image réfléchie de l'Unité divine; il est la première goutte d'Encre qui s'échappa du Calame, et sa signification est « Miséricorde » *(Rahmah*).

L'acte commun des deux Instruments divins a deux aspects, l'un principiel et l'autre effectif, conformément à ce qu'énoncent les précédentes citations : en effet, « le Calame retraça en cette heure-là ce qui existera jusqu'au Jour de la Résurrection », et « *Allâh* a écrit

---

Alî, le « saint Jean de l'Islam », dit : « Je suis le point (diacritique) sous la lettre *bâ*; je suis le côté *d'Allah* (le « Verbe », « assis à la droite « de Dieu »); je suis le Calame; je suis la Table gardée; je suis le Trône *d'Allâh*; je suis les sept Cieux. » — On remarquera également la similitude entre l'ordre *d'Allâh* donné au Calame : « Ecris! » et l'ordre de l'Archange *Jibrâ'îl* à Mohammed : « Lis! », de même qu'entre la réponse du Calame : « Qu'écrirai-je? » et celle de Mohammed : « Je ne sais pas lire », — réponses qui se trouvent en connexion immédiate avec la qualité d'« illettré » (*ummî*) propre au Prophète; de même, l'annonciation faite à la Vierge Marie présente, dans tous les détails essentiels, une analogie remarquable avec les exemples que nous venons de citer.

31 Allâh est *Er-Rahmân* (« le Clément ») en Lui-même et à l'égard de la Création totale, et *Er-Rahîm* (« Le Miséricordieux ») à l'égard des créatures; on dit aussi qu'*Allâh* était *Er-Rahmân* « avant » la Création (c'est-à-dire, au-delà de celle-ci, en Lui-même, dans le sens du terme sanscrit *ânanda*), et qu'il est *Er-Rahîm* « depuis » la Création (c'est-à-dire : à l'intérieur de celle-ci et « hors de Lui-même »); la première de ces Qualités est intrinsèque et la seconde extrinsèque.

32 Les trois cent soixante regards *d'Allâh* correspondent aux trois cent soixante degrés du zodiaque dont la révolution s'effectue dans un jour et une nuit.

33 Un hadîth dit : « J'étais Prophète lorsque Adam était encore entre l'eau et la boue », — formule qui renferme le même sens que cette autre : « Je suis le Calame. » — On se rappellera ici la parole du Christ : « En vérité, avant qu'Abraham (en tant qu'individu) fût, J'étais » (en tant que Dieu). — La sainte Vierge, elle aussi, est créée avant la Création, en tant que *Shakti* du Christ, comme on dirait en termes hindous; le Christ est le « Calame », et la Vierge la « Table gardée », — pour en revenir au symbolisme islamique, — tandis que le Prophète comporte les deux aspects; son caractère d' « illettré » correspond à la « pureté » de la Vierge, donc à l'épithète de « gardée » ou « préservée » (*mahfûzh*), qui désigne la « Table » protocosmique. Du reste, l' « Immaculée Conception » est la dérivation nécessaire de ce caractère préexistentiel de la Vierge.

les destins cinquante mille ans avant qu'il ne créât les Cieux et la terre »; mais d'autre part, « l'Encre coule jusqu'au Jour de la Résurrection »; c'est-à-dire, non seulement le Calame a écrit, mais il écrit d'une façon permanente au fur et à mesure que les choses se manifestent; dans le premier cas, il détermine les possibilités de manifestation dans l'ordre principiel, et dans le second, il les réalise dans l'ordre manifesté par son acte immédiat. Ajoutons encore que les deux surfaces de la Table sont symboliquement égales aux « deux mers » *(bahrayn*), c'est-à-dire aux « Eaux supérieures » et aux « Eaux inférieures », qui sont respectivement les possibilités informelles — ou supra-formelles — et les possibilités formelles.

*
* *

Le Trône *(Arsh),* étant la première « création » après le Calame et la Table, et partant la manifestation du premier mot qui s'y trouve inscrit, — et qui est « Miséricorde » *(Rahmah),* — correspond à ce que la doctrine hindoue désigne par le terme de *Buddhi* (ou *Mahat)*[34], qui est la première de toutes les manifestations, à savoir celle de *Brahma*. Lui-même s'affirmant comme Intellect universel ; ceci posé, on entrevoit immédiatement que le Calame et la Table, qui précèdent le Trône « de cinquante mille ans », coïncident respectivement avec les deux principes que la doctrine hindoue appelle *Puruska* et *Prakriti,* les deux pôles non manifestés de toute manifestations[35]. Une difficulté pourrait surgir ici du fait que le Calame, la Table et le Trône, qui appartiennent pourtant, comme nous l'avons vu, à des degrés de réalité incommensurablement distincts, sont dits « créés », ou plus précisément « créés de Lumière »; or la perspective unitaire de l'Islam n'admet en Dieu que la distinction de 1' « Essence » *(Dhât)* et des « Attributs » *(Cîfât)*[36] et doit considérer comme « créé » *(makhlûq)* ce qui pourrait apparaître comme une « association » *(shirk)*[37]; les «Attributs » sont tous des Aspects de l'Unité, tandis que le couple *Qalam-Lawh* — ou *Purusha-Prakriti* — n'a de raison d'être que par sa dualité. Pour ce qui est de la« Lumière » *(Nûr)* que nous voyons attribuée simultanément — comme le caractère de « créature » — à des Réalités divines, donc non manifestées, et à des réalités cosmiques, donc manifestées (ou plus précisément appartenant à la manifestation informelle), il faut savoir que le cosmos comporte trois degrés fondamentaux : premièrement la « terre » *(tîn),* deuxièmement le « feu » *(nâr)* et troisièmement la « lumière » *(nûr);* le corps humain comme tout l'ordre sensible *(âlam el-mulk,* en sanscrit *sthûla-sharîra)* est fait de « terre », les êtres de 1' « état subtil » *(âlam el-malakût*, en sanscrit *sukshma-sharîra)* — c'est- à dire les « esprits » *(jinn)* — sont faits de « feu », et les Anges et tout l'ordre informel *(âlam el- jabbarût,* en sanscrit *vijnânamaya-kosha)*

---

34 Pour les termes sanscrits, nous renvoyons à *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* de René Guenon.

35 Selon une théorie cosmologique d'Ibn Arabî, — théorie qui relève d'une perspective plus analytique que celle des *ahâdîth* cités, et qui se fonde sur la terminologie plotinienne, — la Table gardée est identique à 1' « Ame universelle » (*En-Nafs elkulliyah*), la ψυχή du système plotinien. Dans ce cas, la Table gardée ne sera que l'aspect distinctif de *Prakriti*; celle-ci, sous le rapport de son indifférenciation, s'identifiera à l'« Élément suprême » (*El-Unçur el-azham*).

36 La théologie apophatique de l'Église grecque connaît cette distinction entre îa « Quiddité » et les « Energies » et en tire toutes les conséquences, alors que la théologie occidentale semble réduire Dieu à l'Etre, ce qni est une conséquence de son caractère trop spécifiquement philosophique.

37 D'après Ibn Arabî, l'idée de création (*khalq*) comporte deux aspects : selon le premier, la « création » signifie la détermination essentielle (*ta'ayyun*) des possibilités dans l'état de non-manifestation; selon le deuxième aspect, qui doit être rapporté au Nom Divin « Le Producteur » (*El-Bârî*), la « création » est la « manifestation », c'est-à-dire la production en mode distinctif, des déterminations essentielles et immuables (*El-Ayân eth-thâbitah*).

sont faits de « lumière »; ces trois « substances cosmiques », si l'on peut ainsi dire, sont les expressions « statiques » des « qualités » ou « tendances » inhérentes au cosmos, — les *gunas* de la doctrine hindoue, — en ce sens que la « terre » (ou plus exactement la « terre glaise » dont est fait le corps d'Adam) ou la manifestation grossière est « obscurité » ou « ignorance » *(tamas),* le « feu » ou la manifestation subtile, « expansion » ou « passion » *(rajas)* et la « lumière » ou la manifestation informelle, « tendance vers la Réalité » ou « conformité à l'Etre » *(sattwa);* or, si le sommet du cosmos est « lumière » en raison de sa conformité à l'Etre, l'Etre Lui-même sera *a fortiori* « Lumière » *(Alam el-izzah* ou *âlam el-ghayb,* en sanscrit *Anandamaya-kosha)*, car la « luminosité » des Cieux ne saurait tirer son origine que de la « Lumière » de Dieu; dire que les Cieux sont « créés » de « Lumière » ne peut donc signifier qu'une chose, à savoir qu'ils sont seuls à être directement « conformes » à la « Lumière » divine, et par conséquent à s'identifier à cette « Lumière » dans le sens d'une « identité essentielle ». Dieu est nécessairement l'Archétype de toute lumière : « *Allâh* est la Lumière des Cieux et de la Terre » (Qoran, *sûrat en-Nûr*, 35).

Ibn Abî Hâtem dit dans son commentaire que « *Allâh* créa le Trône de Sa Lumière, et l'Escabeau *(Kursî)* de la périphérie adhérente au Trône; et autour du Trône sont quatre fleuves : un fleuve de lumière étincelante, un fleuve de feu flamboyant, un fleuve de neige blanche et un fleuve d'eau, et les Anges se tiennent debout dans ces fleuves et glorifient *Allâh* ». — *Allâh* est « assis » sur le « Trône » et Ses « Pieds » — l'un symbolisant la « Gloire » *(Jalâl)* ou la « Colère » *(Ghadah)* et l'autre la « Beauté » *(Jamâl)* ou la « Grâce » *(Rahmah)* — sont posés sur l'Escabeau qui contient la manifestation formelle; le « Trône », lui, constitue la manifestation informelle, « faite de Lumière », et c'est pour cela qu'il est appelé « le Trône qui englobe » *(El-Arsh el-muhît),* conformément à l'enseignement qoranique, le cosmos informel englobant en effet le cosmos formel. De l'Escabeau rayonnent, jusqu'à la terre, la « Gloire » et la « Grâce », celle-ci l'emportant sur celle-là, comme l'énonce d'ailleurs l'inscription du Trône que nous avons déjà citée : Ma Grâce précède Ma Colère. » — Toujours d'après Ibn Abî Hâtem, « *Allâh* créa le Trône d'émeraude verte, et lui créa quatre colonnes de rubis rouge; la distance qui sépare une colonne de l'autre est celle d'un voyage de quatre-vingt mille années... et les colonnes sont portées par huit Anges, et il est comme un dôme au-dessus des Anges et du monde[38] ».

Le même exégète recueillit le *hadîth* suivant : « En vérité, le Trône (qui s'identifie ici à *Er-Rûh,* « L'Esprit ») était sur l'eau (les possibilités cosmiques), et lorsque *Allâh* créa les Cieux, Il le mit au-dessus des sept Cieux, et mit les nuages *(sahâb* ou *ghamâm)*[39] comme un tamis pour la pluie (les Grâces soit spirituelles, soit psychiques ou même physiques émanant du Trône dont le ciel visible est l'image terrestre); s'il n'en était pas ainsi, la terre serait submergée » (la manifestation serait « anéantie », ou plutôt « résorbée » ou « réintégrée » par l'incommensurabilité de la Miséricorde divine, comme si le Nom de *Rahîm* était remplacé par celui de *Rahmân*)[40]. — Ibn Abbâs ajoute : « L'eau de pluie provient d'une mer située entre le

---

38 Voir à ce sujet : *Er-Rûh* et Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe, de René Guenon, dans Etudes traditionnelles, août-sept. 1938. — Pour ce qui est du Trône et de l'Escabeau, faisons remarquer qu'El-Ghazzâlî compare le premier au cœur et le second au cerveau. D'après le Qoran (*sûrat el-baqarah, 256*), « Son Escabeau (*Kursî*) s'étend (*wasi'a*) sur (ou « englobe ») les Cieux et la Terre, et leur conservation ne Lui cause point de peine; Il est le Très-Haut (*El-Alî*), l'immense » (*El-Azhîm*). « Ne Lui cause point de peine » signifie qu'il reste inaffecté par l'Acte créateur et les fonctions connexes.

39 « Est-ce qu'ils attendent *qu'Allâh* vienne à eux dans l'ombre d'un nuage et avec les Anges? » (*Qoran, sûrat el-baqarah*, 210). — Les « nuages » constituent la « cloison » (*barzakh*) qui sépare deux différents degrés cosmiques, sans quoi le degré inférieur se trouverait réduit au degré supérieur; un tel *barzakh* se présente toujours comme un « vide ».

40 En tenant compte du symbolisme des « Eaux inférieures », on verra dans ce tamis le passage de la Cause à l'effet; par ce « passage », la simultanéité des possibilités de manifestation formelle se traduit en mode « effectif »

Ciel et la terre, et cette mer possède une multitude d'eaux... *Allâh* confia la pluie à des Anges, et il ne descend pas une goutte sans qu'elle ne soit accompagnée par un Ange qui la place à l'endroit *qu'Allâh* a choisi, soit sur la terre (le monde physique), soit dans la mer *(el- bahr el-muhît,* « la mer qui entoure », c'est-à-dire le monde subtil qui entoure le monde grossier comme le monde informel entoure le monde formel, et *a fortiori* comme Dieu entoure le monde informel et avec lui tous les mondes inférieurs); et lorsque l'Ange place la goutte ainsi sur la terre, *Allâh* en produit le blé et les herbes (les bienfaits indispensables à la vie physique, pour les hommes d'une part et pour les animaux d'autre part). Et lorsque l'Ange place la goutte dans la mer, *Allâh* en crée des perles petites et grandes » (les bienfaits concernant la vie psychique et spirituelle, ou encore, concernant respectivement les « Petits Mystères » et les « Grands Mystères »).

*
* *

Nous avons vu plus haut qu'*El-Arsh* équivaut à *Buddhi;* cette équivalence ressort d'une manière fort explicite du passage suivant du *Mânava-Dharma-Shâstra* (1,12-15) : « Dans l'Œuf primordial *(Hiranyagarbha),* le Seigneur *(Brahmâ)* demeura une année divine, puis II fit que l'Œuf se divisa en deux parts; et de ces deux parts, Il forma le Ciel et la terre; au milieu, Il plaça l'atmosphère, les huit régions célestes et l'abîme permanent des eaux... Et, avant le sens interne *(manas)* et la conscience individuelle *(ahankâra),* Il produisit le grand Principe intellectuel *(Mahat, Buddhi)...* » — Ces huit régions célestes correspondent à la circonférence d'*El-Arsh;* elles sont constituées, comme celle-ci, des quatre points cardinaux et des autres points intermédiaires; les huit « Dieux » *(Devas)* qui y président s'identifient exactement aux huit « Anges » porteurs du Trône *(El-Malâ'ikatu hamalat el-Arsh)* qui, eux aussi, sont placés aux points cardinaux et aux points intermédiaires. L'« abîme des eaux » est situé sous le Ciel, comme la « mer » est située sous le Trône dont émane la « pluie »; enfin, *Mahat* s'identifie au Ciel en tant que celui-ci est le premier « lieu de Lumière », donc en quelque sorte la « demeure » de *Mahat* que celui-ci pénètre, et à partir de laquelle Il pénètre et régit, comme *Trimûrti,* tous les mondes; de même, les quatre Archanges *(Jibrâ'îl, Mikâ'îl Isrâfîl* et *Izraîl)* habitent les deux sous la voûte lumineuse du Trône, et ils s'identifient à celui-ci en tant qu'il embrasse l'ensemble de tous les mondes, et en tant qu'ils sont pour ainsi dire les « fonctions » du « Trône qui entoure » *(El-Arsh el-muhît). Er-Rûh* (« l'Esprit ») qui réside au centre du « Trône », n'est autre que *Brahmâ* qui est né de l'« Œuf d'or » : « Alors, le Seigneur subsistant par Lui-même *(Swayambhû),* qui n'est point visible, parut... rendant visible l'Univers... et dissipa l'obscurité (c'est le *Fiat Lux* de la Genèse)... Lui, que l'Intellect seul peut percevoir... ayant résolu de faire procéder de Sa Substance les diverses créatures, Il produisit d'abord les eaux; et II déposa en elles un germe[41]. Celui-ci devint un Œuf brillant

---

et « successif ». Une manifestation « simultanée », « instantanée » ou « totale » équivaudrait en somme à un cataclysme.

[41] Le « Seigneur », les « eaux » et le « germe » correspondent respectivement, dans le symbolisme de l'alphabet arabe, aux lettres *alif* et *bâ* et au point diacritique sous le bâ. Le Calame, la Table gardée et la première goutte d'Encre tombée du Calame signifient les mêmes Réalités; cette première goutte est le point diacritique du *bâ* — symboliquement identique à l'Œuf d'or — d'où émanent les « lettres » dont l'ensemble constituera l'Univers manifesté. — Si nous avons employé plus haut le mot « Archanges » pour désigner la « polarisation » quaternaire de l'Esprit cosmique, ce fut dans le sens courant du terme, qui établit simplement une distinction hiérarchique élémentaire entre « Anges » et « Archanges », et non dans le sens strictement dionysien qui place, au-dessus des Archanges, d'autres hiérarchies angéliques.

comme l'or, éclatant de mille rayons, et dans cet Œuf le Seigneur naquit Lui-même comme *Brahmâ*, l'Aïeul de tous les mondes » *(Mânava-Dharma-Shâstra* 1, 6-9).

D'après les traditions *(ahâdîth),* « le plus grand des Anges est appelé *Er-Rûh* (« l'Esprit »); *Allâh* dit (dans le Qoran) : Le jour où l'Esprit et les Anges se lèveront en rangées, — et aussi : *Allâh*, le Seigneur des degrés *(mà'ârij),* sur lesquels les Anges et l'Esprit monteront vers Lui, — ou encore : Les Anges et l'Esprit sont descendus en elle (dans la nuit de la Révélation). — En vérité, cet Ange dont le nom est *Er-Rûh* occupera, au Jour de la Résurrection, une seule rangée à cause de son immensité, et l'ensemble de tous les Anges constitue une autre rangée; et l'Esprit est puissant sur les Anges par son immensité ». — Quant aux Anges en général, il est dit que « *Allâh* créa les Anges de Lumière rayonnante, et ils sont rangés en différentes catégories : il en est qui ressemblent aux fils d'Adam par leur constitution, et d'autres qui habitent les Cieux, d'autres aussi qui habitent la terre, et d'autres enfin à qui a été confiée la garde des fils d'Adam; il y a aussi les porteurs du Trône; et il y a (au-dessus de tous) *Er-Rûh*, *Jibrâ'îl, Mikâ'îl, Isrâfîl* et *Izrâ'îl* ». — « *Allâh* créa les quatre Anges généreux, et il mit en leurs mains les affaires des créatures et la direction de l'Univers entier; Il fit de *Jibrâ'îl* le Seigneur de la révélation et du message, de *Mikâ'îl* le Seigneur des pluies et des récoltes, *d'Izrâ'îl* le Seigneur de l'enlèvement des âmes (la mort) et d'*Isrâfîl* le Seigneur de la trompette » (du Jugement dernier*)*[42].

On voit par ces indications qu' *Er-Rûh* (ou *Seyidnâ Mîtatrûn)* correspond, ainsi que nous l'avons dit plus haut, au Principe créateur, *Brahmâ*; correspondance qui ressort très nettement de ce qui est dit *d'Er-Rûh* dans la Genèse : « L'Esprit de Dieu était porté sur la face des eaux ». *Seyidnâ Isrâfîl* et *Seyidnâ Mikaïl* s'identifient, par leurs fonctions respectives, à deux aspects fondamentaux et complémentaires de *Vishnu,* car tous deux affirment la manifestation, le premier « en sens vertical » (ou selon la « dimension principielle »), à savoir par la résurrection des morts à la fin du cycle, et le second « en sens horizontal » (ou selon la « dimension manifestée »), en donnant aux êtres vie et subsistance. Quant à *Seyidnâ Jibrâ'îl* et à *Seyidnâ Izrâ'îl*, ils s'identifient, par leurs fonctions respectives, à deux aspects fondamentaux et complémentaires de *Shiva* : tous deux enlèvent, transforment ou absorbent la manifestation, le premier « en sens vertical » ou d'une façon « positive » en ramenant la manifestation vers son Principe, et le second « en sens horizontal » ou d'une façon « négative », à savoir par la destruction (ou plutôt par la dissociation, séparation ou décomposition). D'autre part, les cinq Archanges se reflètent jusque dans l'ordre corporel, et cela sous l'apparence des cinq éléments qui, eux aussi, sont à la base, non pas de la manifestation comme telle, mais de celle du monde sensible qui la symbolise intégralement : ainsi *Israfîl* donne la vie par la force du Principe *(bi-amrïLlâh)*, donc d'une manière quasi « surnaturelle » ou « miraculeuse », et non pas à travers un enchaînement causal d'ordre purement « physique » ou « horizontal », tandis que *Mikâ'îl* la donnera d'une façon « naturelle », c'est-à-dire moyennant la causalité ordinaire; or, il existe une différence tout à fait analogue entre l'air, aliment primordial et universel dans le cadre du monde terrestre, et l'eau, aliment relativement secondaire par rapport à l'air; ou encore : *Jibrâ'îl* réduit la manifestation au Principe en mode principiel, tandis qu*'lzrâ'îl* la réduira « à néant » en mode manifesté; de même le feu réduit la matière par une sorte d'intégration directe « essentielle », tandis que la

[42] D'après Saint Denys l'Aréopagite, — n'en déplaise à ceux qui, à grand fracas de « démolition », veulent nous imposer un « Pseudo-Denys », nom dont ils ne sentent même pas l'inconvenance (pourquoi le saint auteur des Aréopagitiques devrait-il, dans son vénérable nom, traîner comme un boulet de fer la réminiscence d'une querelle d'historiens?) — d'après Saint Denys donc, le premier ordre angélique, celui des Trônes, des Chérubins et des Séraphins, « fait cercle autour de la Divinité », ce qui est une autre façon d'exprimer qu'il en est le reflet direct dans la Substance cosmique. *Er-Rûh* (ou *En-Nûr)* est, dans la doctrine du même saint, « le Rayon simple de la Lumière en soi »; en fait, et quoi qu'en puisse dire la théologie exotérique, c'est bien du « Saint-Esprit » qu'il s'agit ici, envisagé non pas dans sa transcendance divine, mais dans sa manifestation existentielle ou cosmique.

terre l'absorbera par intégration indirecte, « matérielle »; enfin *Er-Rûh* sera représenté ici par l'éther qui contient et pénètre les autres éléments, exactement comme l'« Esprit » contient et pénètre les « Archanges ».

D'après Ibn Abbâs, « *Isrâfîl* demanda à *Allâh* qu'il lui donne la force des sept Cieux, et *Allâh* la lui donna; et (qu'il lui donne) la force des sept terres, et *Allâh* la lui donna; et (qu'il lui donne) la force des vents, et *Allâh* la lui donna; et (qu'il lui donne) la force des montagnes, et *Allâh* la lui donna; et (qu'il lui donne) la force des hommes et des *jinn* (littéralement : « des deux lourds », c'est-à-dire de ceux qui ne sont pas créés de Lumière comme les Anges, mais les uns de terre et les autres de feu, éléments dont la matérialité est exprimée par l'idée de lourdeur), et *Allâh* la lui donna; et (qu'il lui donne) la force des lions, et *Allâh* la lui donna ». Ces demandes signifient la prédisposition réceptive de l'Intelligence angélique; c'est évidemment la Force divine que « contemple » ou « réalise » cet Archange, et il n'est point de manifestation de force qui ne dérive de lui, comme l'indique du reste notre récit, quoiqu'en « sens inverse ». Mais continuons : « Et de la plante de ses pieds jusqu'à sa tête, il a des cheveux et des bouches et des langues sur lesquels s'étendent des voiles; il glorifie *Allâh* avec chaque langue en mille langages, et *Allâh* crée de sa respiration un million d'Anges qui glorifient *Allâh* jusqu'au Jour de la Résurrection, et ce sont : les « Proches » *(El-Muqarrabûn)* auprès *à'Allâh,* et les « Porteurs du Trône » *(El-Malâ'ikatu hamalat el-Arsh),* et les « Magnanimes » *(El-Kirâm),* et les « Scribes » (des destins) *(El-Kâtibûn);* et ils ont tous l'aspect d'*Isrâfîl*. Et *Isrâfîl* regarde chaque jour et chaque nuit trois fois vers l'enfer et s'approche sans être vu et pleure; et il maigrit et devient comme le tendon d'un arc, et pleure des larmes amères [43] ».

« Quant à *Mikaîl, Allâh* le créa cinq mille ans après *Isrâfîl*; il a des cheveux de safran de la tête jusqu'aux pieds, et ses ailes sont de topaze verte; et, sur chaque cheveu, il a un million de visages, et, dans chaque visage, il a un million d'yeux, et il pleure avec chaque œil, par miséricorde pour les pécheurs, parmi les croyants; et dans chaque visage il a un million de bouches, et dans chaque bouche il a un million de langues; chaque langue parle un million de langages, et chaque langue demande pardon à *Allâh* pour les croyants et les pécheurs; et de chaque œil tombent soixante-dix mille larmes, et *Allâh* crée de chaque larme un seul ange à l'image de *Mikâ'îl*, et ils glorifient *Allâh* jusqu'au Jour de la Résurrection. Leur nom est : Chérubins *(Karûbî'ûn);* ils sont les aides de *Mikâ'îl* et se penchent sur la pluie et les plantes et les récoltes et les fruits; et il n'y a pas de chose dans les mers, ni de fruits sur les arbres, ni de plantes sur la terre qui ne soient pas sous sa domination et dont il n'ait pas soin [44] ».

---

[43] On pensera ici à *Shiva* s'adonnant à des austérités sur le mont sacré *Kailasa*. — Au sujet de *Seyidnâ Isrâfîl*, il existe aussi la description suivante : « Il est l'Ange qui doit sonner la trompette; et on rapporte qu' *Allâh* créa *Isrâfîl* cinq mille ans avant *Mikâ'îl* et lui confia le cor. La tradition rapporte aussi que le cor a la forme d'une corne et qu'il contient des demeures comparables à des alvéoles d'abeilles, et que c'est dans celles-ci que reposent les âmes (des défunts). Sa longueur est ce qui est entre le ciel et la terre, et, lorsque les jours d'ici-bas sont révolus, *Allâh* lui ordonne de sonner du cor; et les âmes sortent de ces alvéoles (qui sont les tombeaux), et elles sont embrasées; et il sonne du cor à trois reprises : d'abord le son de la terreur, ensuite le son du cri, et enfin le son de la résurrection. On rapporte aussi qu'Isrâfîl possède des ailes innombrables; et *Allâh* lui donne plus de force et de grandeur qu'aux autres Anges ».

[44] Autre version : « Il lui a été confié le soin de pourvoir à la subsistance des fils d'Adam, ainsi que la garde des oiseaux et des animaux (de terre) et de la pluie et des nuages et des mers et des arbres et de toutes les plantes. Et quant à ses attributs, la tradition rapporte qu'il a un plumage vert de la couleur de l'émeraude; sur chaque plume sont mille visages, et dans chaque visage mille bouches et dans chaque bouche mille langues qui demandent pardon à *Allah* pour les pécheurs de la communauté de Mohammed. Et *Allâh* crée chaque jour soixante-dix mille Anges selon les attributs de *Mikâ'îl,* qui ont, comme celui-ci, soin de la subsistance des êtres. Et l'on rapporte que

« Quant à *Jibrâ'îl*, *Allâh* le créa cinq cents ans après *Mikaîl;* il a mille six cents ailes, et il a des cheveux de safran de sa tête jusqu'aux pieds; et le soleil est entre ses yeux, et sur chaque cheveu, il a l'éclat de la lune et des étoiles; et, chaque jour, il entre dans l'Océan de Lumière trois cent soixante-dix fois. Et, lorsqu'il en sort, tombe de chaque aile un million de gouttes, et *Allâh* crée de chaque goutte un seul ange à l'image de *Jibrâ'îl,* et ils glorifient *Allâh* jusqu'au Jour de la Résurrection: ce sont les « Spirituels » *(Rûhâniyûn)*[45].

« Et l'apparence de l'Ange de la mort est pareille à celle *d'Isrâfîl* par les visages et les langues et les ailes et l'immensité et la force, sans adjonction ni mission. » — D'après une tradition qui remonte au Prophète lui-même, « lorsque *Allâh* créa l'Ange de la mort, Il le voila devant les créatures par un million de voiles. Son immensité est plus vaste que les Cieux et les deux terres (l'Orient et l'Occident); les pays orientaux et occidentaux d'ici-bas (le monde terrestre) sont entre ses mains comme un plateau sur lequel on aurait posé toutes les choses, ou comme un homme qui aurait été mis entre ses mains afin qu'il le mange, et il en mange ce qu'il veut [46]*;* et ainsi l'Ange de la mort tourne et retourne le monde comme les hommes retournent entre leurs mains leur argent. Il est attaché par soixante-dix mille chaînes; chaque chaîne a la longueur d'un voyage de mille ans; et les anges ne l'approchent pas, et ils ne savent pas son endroit, et n'entendent pas sa voix, et ne connaissent pas son état. Et lorsque *Allâh* créa la mort, Il lui donna pour maître l'Ange de la mort; celui-ci dit : Seigneur, qu'est la mort? Alors *Allâh* ordonna aux voiles qu'ils découvrent la mort pour que l'Ange la voie et *Allâh* dit aux Anges : « Arrêtez-vous et regardez, ceci est la mort ». Et tous les Anges restèrent debout et dirent : «Notre Seigneur, as-tu créé une création plus terrible que celle-ci? » *Allâh* dit : « Je l'ai créée, et Je suis plus grand qu'elle, et chaque créature la goûtera ». Et *Allâh* dit alors : « O *Izra'îl*, prends- la! Je te l'ai subordonnée. » *Izrâ'îl* répondit : « O Divinité, par quelle force la prendrai-je? Car elle est plus grande que moi». Et *Allâh* lui donna la force; et *Izraïl* prit la mort, et elle demeura dans sa main[47]; et la mort dit: « O Seigneur, permets-moi d'appeler dans les Cieux une seule fois ». Et *Allâh* le lui permit; et elle appela à voix haute : « Je suis la mort qui sépare les amis! Je suis la mort qui sépare l'époux de l'épouse! Je suis la mort qui sépare les filles des mères! Je suis la mort qui sépare le frère des sœurs! Je suis la mort qui détruit les maisons et les palais [48]! Je suis la mort qui remplit les tombeaux! Je suis la mort qui vous cherche et vous trouve, « et si vous étiez « sur des tours élevées » (Qoran, IV, 80)! Et il ne reste pas de créature qui ne me goûte pas ». — Il est dit aussi qu'*Izrâ'îl* saisit les âmes des fds d'Adam et des autres êtres, tels que les oiseaux et les

Mikâ'îl, depuis qu'il a entrevu le feu (de l'enfer), ne rit plus ni ne sourit, de frayeur de ce qu'il avait vu du feu, et de crainte de Celui qui gouverne avec une force terrible et irrésistible ».

45 Autre version : « Il a six mille ailes; et entre chaque paire d'ailes est une distance (d'une aile à une autre) d'un voyage de cinq cents ans; et il a un plumage qui va de sa tête jusqu'à ses pieds, et qui est d'une couleur de safran; et chaque plume a l'apparence du soleil par sa lumière. Et la tradition rapporte qu'il se plonge chaque jour trois cent soixante fois dans l'Océan de Lumière, et, lorsqu'il en sort, des gouttes de Lumière tombent de lui, et *Allâh* crée de ces gouttes des anges à l'image de *Jibrâ'îl,* qui glorifient *Allâh* jusqu'au Jour de la Résurrection. Et la signification du nom *Jibrâ'îl,* qui est syrien, est en arabe : serviteur d'*Allâh)) (Abdu'Llâh).* — Lors de son apparition au Prophète, l'Archange est décrit de la manière suivante : « Ses ailes allaient de l'Orient à l'Occident. On dit que ses pieds étaient jaunes, ses ailes vertes, et qu'il portait un collier de rubis rouges, mais selon d'autres, de corail. Sa chevelure avait la couleur du corail, son front était clair, son visage lumineux; ses dents étaient d'un éclat rayonnant; entre ses deux yeux étaient écrits les mots : Il n'y a pas de divinité, si ce n'est Dieu, et Mohammed est le Prophète de Dieu. »

46 Cette image correspond exactement à celle de *Kâli* — ou de *Yama* — dévorant un corps humain, ce qui ne symbolise pas uniquement la « mort », au sens ordinaire du mot, mais d'une façon toute générale le « temps » qui engloutit tout ce qui se situe en lui. Le « temps » doit être entendu ici dans un sens qui dépasse la condition temporelle : c'est de la transformation universelle qu'il s'agit, et non pas seulement de son mode « physique ».

47 En termes hindous, on dirait que la mort est la *Shakti* du *Dêva Izraïl*.

48 Cette extension de la « mort » aux choses inanimées indique qu'il s'agit ici réellement de la fonction universelle de *Shiva* qui englobe toute la manifestation.

animaux de terre, et tout ce qui possède une âme. La tradition rapporte que ses attributs sont analogues à ceux d'*Isrâfîl,* et qu'il est assis sur un trône au sixième Ciel; il a quatre ailes qui s'étendent de l'Orient à l'Occident; on dit encore que le reste de son corps est couvert d'autant d'yeux qu'il y a de créatures, et qu'ils regardent vers tout ce qui possède une âme; et lorsqu'il saisit une âme, l'œil qui avait regardé celle-ci se ferme; et lorsque toutes les créatures seront mortes, tous ces yeux qui sont sur son corps se seront fermés, et il ne restera que son œil (qui le concerne lui-même) [49] ; et il sait qu'il ne lui restera que cet œil » (qui s'éteindra à son tour à la fin de l'Univers) [50].

Tout ce que les descriptions citées ont d'impuissant, dans leur complexité difficilement intelligible au premier abord comme aussi dans leur apparente « monstruosité », ne fait que traduire l'impossibilité qu'il y a à rendre en langage humain les Réalités célestes; la pensée humaine, inapte comme elle l'est à saisir simultanément une grande diversité d'aspects, surtout lorsque leur subtilité et complexité impliquent apparemment des contradictions et qu'ils sont soumis à des sortes de « mouvements » incessants, — la pensée humaine, disons-nous, ne peut contenir qu'une image brisée, figée, simplifiée et paradoxale, des Réalités qui la dépassent; c'est la transcendance même de ce qu'elle doit contenir qui brise pour ainsi dire les limites naturelles de l'expression. Décrire une Réalité céleste, c'est, analogiquement parlant, décrire une mélodie, ou plus particulièrement une mélodie polyphonique, ou encore, pour employer une autre image, c'est décrire les mouvements infiniment différenciés et combinés des vagues de l'Océan à un aveugle qui n'a jamais entendu parler de la mer. L'immensité même de ce qui doit être exprimé par des moyens bornés et faibles donne aux images, d'une part, un caractère d'ébauches, et d'autre part une

---

49 D'après la cosmologie des Sioux, et d'autres Indiens de l'Amérique du Nord, un bison a été placé, lors de la création du monde, au nord-ouest, afin qu'il retienne les eaux de la mer. Chaque année ce bison perd un poil, et lorsqu'il les aura perdus tous, notre monde sera arrivé à son terme. Chacun des pieds du bison correspond à l'un des quatre âges du cycle terrestre; et les Sioux affirment que de nos jours le bison est presque entièrement pelé, et qu'il ne lui reste plus qu'un seul pied. — Le taureau du *Dharma*, dans la tradition hindoue, est exactement le même symbole : à la fin de chacun des quatre âges (*yugas*), ce taureau retire un de ses pieds de la terre. — Cette analogie remarquable, notons-le en passant, est un indice, parmi d'autres, des affinités hyperboréennes qui existent entre les deux formes traditionnelles que nous venons de mentionner.

50 Es-Suyûti rapporte dans son *Kitâb ed-durar el-hisân* : « On dit que l'Ange de la mort a quatre visages : un visage devant lui, et un visage sur sa tête, puis un visage derrière son dos, et enfin un visage sous ses pieds; et il saisit les âmes des Prophètes et des Anges en les regardant avec le visage qui est sur sa tête, et les âmes des croyants en les regardant avec le visage qui est devant lui, et les âmes des incroyants en les regardant avec le visage qui est derrière son dos, et enfin les âmes des démons en les regardant avec le visage qui est sous ses pieds. Et on dit aussi que l'Ange de la mort tourne le monde entre ses mains comme le mortel tourne son argent. Et son corps est couvert d'yeux au nombre des créatures, et lorsqu'une créature meurt ici-bas, un œil s'éteint sur le corps de l'Ange. La tradition nous apprend aussi qu'*Allâh* a créé sous le Trône un arbre dont les feuilles sont au nombre des créatures, et qui est appelé le « lotus du terme » (*sidrat el-muntahâ*); et lorsqu'un serviteur doit mourir et qu'il ne lui reste plus que quarante jours à vivre, une feuille de cet arbre tombe sur *Izrâîl*; les Anges appellent cet homme mort, bien qu'il soit encore vivant sur la terre pendant quarante jours ».
Ce nombre quarante qui se trouve, dans diverses formes traditionnelles, mis en connexion avec les états posthumes, constitue la valeur numérique de la lettre *mîm* dont la signification est, parmi d'autres, la mort (*el-mawt*). — Les textes que nous avons cités — et que nous avons tirés de divers traités arabes dont nous ne connaissons d'ailleurs aucune traduction — relèvent d'un symbolisme descriptif fort complexe, et caractéristique pour l'Islam comme pour l'esprit sémitique en général; un tel symbolisme, qui compense en somme l'absence d'images peintes ou sculptées, aurait sans doute moins de raison d'être dans une civilisation comme celle des Hindous par exemple, où les images sacrées (*pratîkas*) sont devenues les formes prédominantes du langage symbolique.

empreinte d'horreur qui traduit bien l'incompatibilité entre les « dimensions » célestes et la « matière » terrestre.

*
* *

L'identité essentielle entre *Swayambhû* (« Celui qui subsiste par Soi-même ») et *Brahmâ* né de l'Œuf d'or *(Hiranyagarbha)* permet de comprendre cet enseignement du Prophète : « *Allâh* était dans un nuage *(ghamâm),* et au-dessus de Lui il n'y avait pas d'air, et au-dessous de Lui il n'y avait pas d'air[51]; alors II créa Son Trône sur l'eau ». En effet, 1' « Esprit de Dieu » *(Ruahh Elohim)* de la Genèse, qui « était porté sur la face des eaux », est Dieu, mais Il s'identifie aussi à la « Manifestation divine », le « Trône sur l'eau »; et, dans la cosmogonie hindoue, « Celui qui marche sur les eaux » *(Nârâyana)* est non seulement l'Etre se polarisant en *Purusha* et *Prakriti*, — celle-ci représentant l'« eau » (existentielle), — mais aussi l'Esprit divin manifesté, *Brahmâ.* Il est dit que *Nârâyana*, après avoir déposé l'Œuf d'or dans l'eau, « renaquit Lui-même *Brahmâ* (qui est l'Aspect « central » et « créateur » de *Mahat) ;* or *Vishnu* (qui est l'Aspect « conservateur ») a également le nom de *Nârâyana*, parce que, informel Lui-même, Il se meut sur les eaux de la manifestation formelle. *Vishnu Nârâyana*, ou par extension *Mahat* (ou *Buddhi),* est donc la manifestation directe et primordiale du suprême *Nârâyana,* comme les Eaux formelles sont le reflet des Eaux informelles; c'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue lorsqu'on rencontre des acceptions apparemment divergentes des termes arabes *Arsh, Rûh* et *Nûr*. En d'autres termes, *El-Arsh,* comme *En-Nûr* et *Er-Rûh,* est une Réalité « essentielle » ou « verticale » qui, comme telle, peut être considérée indépendamment des degrés dans lesquels elle s'affirme; on pourra dire, par conséquent, que le Trône en lui-même, et indépendamment des degrés de réalité, est la « cloison » qui sépare le Principe de sa réfraction; mais cette « cloison » est en même temps une « ouverture », car non seulement elle cache l'incommensurabilité d'*Allâh,* mais elle l'exprime et la transmet par *Er-Rûh*. Le « Trône » et l'« eau », à quelque degré qu'on les envisage, sont inséparables : le Trône n'aurait, en effet, aucune raison d'être, sans quelque chose par rapport à quoi il supporte la Divinité ; et l'eau n'est concevable que si elle est séparée de son Principe transcendant par une discontinuité principielle, sans quoi elle serait identique à ce Principe.

Il est donc bien permis de définir *Er-Rûh* comme l'affirmation de l'Unité dans tous les degrés de l'Existence universelle, ce qui est également vrai pour *En-Nûr,* bien que sous un rapport quelque peu différent; *Er-Rûh* est le plus souvent figuré comme un « centre », un « rayon », une « descente », une « présence » ou « immanence », alors que le caractère *d'En-Nûr* pourrait être rendu par une expression telle que « Substance divine », avec toutes les réserves qu'impose une telle façon de parler; quant à *El-Arsh,* il a plutôt un aspect de « totalité » et d'« intégration »; il est la « circonférence » dont *Er-Rûh* sera le « centre » et *En-Nûr* la « matière ».

Un dernier point qui mérite d'être relevé est le suivant : selon le *hadîth,* le Christ est appelé *RûhuLlâh;* il est dit aussi, eu égard ici à la seule nature humaine du Christ, que « Jésus *(Seyidnâ Isa)* est égal, devant *Allâh*, à Adam; Il le créa de terre, puis II lui dit: « Sois!» Et il fut « *(sûrat el-ma'idah,* 52). — Jésus, comme Adam, n'avait en effet pas de père humain : l'un comme l'autre est *RûhuLlâh ;* et ceci permet de mieux comprendre le sens de l'adoration

---

51 Dieu, en tant qu'il « s'apprête » à créer, s'identifie évidemment à l'Etre, par rapport auquel le Non-Etre est, symboliquement parlant, « néant », c'est-à-dire une non-détermination; mais il y a, par rapport à l'Etre, aussi une non- détermination inférieure, comme l'indique le hadîth cité, et c'est le « néant » symbolique dont Dieu tire le monde; c'est, en un certain sens, la distance infinie qui sépare l'Etre pur des possibilités de manifestation; ces possibilités, en effet, ne sauraient en aucune manière se concevoir comme des « parties » de l'Etre.

d'Adam par les Anges (Qoran, *sûrat el-baqarah,* 32) qui, eux, sont des êtres « périphériques » — bien que « lumineux » — et qui de ce fait sont subordonnés à *Er-Rûh*, dans lequel il faut comprendre aussi ses « fonctions », les quatre Archanges. On pourrait symboliser *Er-Rûh* par le chiffre 1, les Anges par le chiffre 2 et Adam par le chiffre 3; or, le chiffre 2 est plus près de l'Unité que le chiffre 3, mais celui-ci reflète l'unité d'une manière intégrale et adéquate et non « fragmentaire » comme le chiffre 2 ; et ainsi les Anges, bien que supérieurs à Adam par leur substance qui est *Nûr,* « Lumière », ne sont pourtant faits, à l'image, que d'« Aspects » de Dieu, en ce sens que chaque Ange ne reflète qu'un seul de ces « Aspects » ou « Noms » et ignore les autres, tandis qu'Adam, bien qu'inférieur aux Anges par sa substance qui est « terre durcie » *(tin lâzib),* est directement fait à l'image de Dieu et reflète Dieu dans Son Unité intégrale. Les Anges se situent dans la « proximité » du Trône, puisqu'ils sont faits de sa substance « lumineuse »; mais ils restent dans la périphérie de celui-ci, le centre étant occupé par *Er-Rûh;* or *Seyidnâ Adam*, dans son existence terrestre, est éloigné du Trône, mais se situe dans le rayon central de ce dernier, dans l'aboutissement de l'axe vertical qui est le « lieu » de la Révélation prophétique.

NIRVANA

Selon une erreur communément répandue en Occident, l'« extinction » spirituelle, telle que l'envisage par exemple le Bouddhisme, — car c'est celui-ci qui est le plus habituellement mis en cause, — représente un « néant », comme s'il était possible de réaliser quelque chose qui n'est rien; or de deux choses l'une : ou bien le *Nirvâna* est le néant, mais alors il est irréalisable, ou bien il est réalisable, mais alors il doit correspondre à quelque chose de réel. Ce qu'on oublie trop volontiers, c'est que le « Paradis » — sans même parler de la Béatitude « increéée »[52] qui n'est autre que le contenu positif » du *Nirvana* — peut être considéré lui aussi comme un « anéantissement », le rapport entre les manifestations formelle et informelle étant analogue à celui qu'il y a entre la manifestation comme telle et la non-manifestation[53] ; d'autre part, comme le « Paradis » est forcément un reflet de la Béatitude divine, — sous peine d'être mauvais et même inexistant[54], — il ne peut pas ne pas représenter,

---

52 D'après saint Macaire d'Egypte, « les couronnes et les diadèmes que recevront les chrétiens sont « incréés ». — Les théologiens d'Occident ont tendance à n'attribuer à de telles expressions qu'un sens poétique, ce qui est absurde, car les Pères n'ont pas fait de « littérature »; cette attitude s'explique toutefois par celle qu'adopte la théologie occidentale à l'égard de la « grâce », en laquelle elle ne voit en dernière analyse qu'une chose « créée », alors que la théologie orientale, c'est-à-dire palamite, aréopagitique, patristique, qui est métaphysiquement complète, reconnaît à la « grâce » et à ses modes 1' « essence divine », donc le caractère « increé » ou divin. Il est vrai que la théologie latine n'a pas entièrement tort en attribuant à la grâce un caractère « créé », et par conséquent la théologie grecque n'aura pas entièrement raison de condamner le point de vue occidental : la première considère les choses selon une perspective proprement cosmologique, donc « horizontale » et « distinctive », tandis que la seconde les envisagera selon une perspective métaphysique, donc « verticale », « essentielle », « synthétique »; dans le premier sens la « grâce » est « créée », c'est-à-dire qu'elle constitue une interférence de la manifestation informelle dans la manifestation formelle; dans le second sens, la « grâce » est « increée » car elle n'est autre que l'interférence mystérieuse de Dieu dans la manifestation comme telle, informelle ou formelle, et quel que soit le véhicule contingent et transitoire de ce Rayon divin. Cette façon de voir, — celle de la théologie grecque, héritière directe de la sagesse christique primitive, — est de toute évidence plus profonde que celle de la théologie latine qui a subi dans une large mesure les limitations inhérentes, non seulement à l'aristotélisme, et au conceptualisme ou rationalisme « païen » en général, mais aussi à la mentalité romaine dont l'esprit juriste est bien connu; quoi qu'il en soit, si cette théologie comporte certaines limitations, ses conceptions n'en correspondent pas moins toujours à des aspects réels des choses transcendantes, en sorte qu'il serait impropre de les qualifier d'erronées.

53 S'il y a, d'un degré de réalité à un autre, analogie parallèle sous le rapport des contenus positifs, il y a d'autre part analogie inverse sous le rapport des relations : par exemple, il y a analogie parallèle entre la beauté terrestre et la Beauté céleste, mais il y a analogie inverse quant à leurs situations respectives, en ce sens que la beauté terrestre est « extérieure » et la Beauté divine « intérieure »; ou encore, pour illustrer cette loi par des symboles : selon certains enseignements soufiques, les arbres terrestres sont des reflets des arbres célestes, et les femmes terrestres des reflets des femmes célestes (analogie parallèle); mais les arbres célestes ont les racines en haut, et les femmes célestes sont nues (analogie inverse, le « bas » devenant « haut » et 1' « intérieur » devenant « extérieur »). Les trois grands degrés de réalité sont : la manifestation formelle (comprenant le plan grossier, corporel, sensible et le plan subtil, psychique), la manifestation informelle (constituée par l'Esprit universel, les Anges suprêmes) et la non- manifestation (Dieu, en Son Essence comme en Son Verbe).

54 On ne saurait objecter valablement que le mal, puisqu'il existe, est également un reflet de Dieu, car, premièrement, ce n'est pas en tant que « mal » qu'il l'est, mais uniquement en vertu de sa réalité, quelque relative qu'elle soit; et, deuxièmement, le fait que le mal, par sa simple existence, est un tel reflet, n'empêche aucunement que, sous le rapport du « contenu », il ne le soit point. Le mal n'est par conséquent un reflet de Dieu

dans chacun de ses aspects, un « moins » par rapport à son Prototype divin, de même que le monde terrestre dans lequel nous vivons est nécessairement un « moins » par rapport au « Paradis » qui en est le prototype céleste; s'il n'en était pas ainsi, le monde terrestre se confondrait purement et simplement avec le monde céleste, comme celui-ci, s'il n'était pas un « moins » vis-à-vis de Dieu, se confondrait avec Dieu Lui-même [55]. Il résulte de ceci que, si l'on envisage la résorption de l'être en Dieu comme une « annihilation[56] », on doit en bonne logique envisager également la résorption de l'être terrestre dans l'existence paradisiaque comme un passage du « réel » au « néant »; et, inversement, si l'on considère le « Paradis » comme un « renforcement » ou une « exaltation » de tout ce qui, en ce bas monde, est parfait et aimable, on devra également considérer l'état d'« Extinction suprême » comme un « renforcement » ou une « exaltation » de tout ce qui, non plus dans le seul monde terrestre, mais dans le cosmos entier, est positif et parfait. Il s'ensuit que l'on peut regarder un degré supérieur de réalité — celui de la manifestation informelle ou, au-delà du cosmos, celui de la non-manifestation — soit sous le rapport de l'aspect négatif qu'il présente forcément à l'égard du plan inférieur où l'on se situe, et dont il nie les limitations, soit sous le rapport de l'aspect positif qu'il comporte en lui-même et par conséquent aussi — et a *fortiori* — à l'égard du plan inférieur envisagé. Lorsque le Christ dit qu'« au Ciel on n'épouse pas et l'on n'est pas épousée », il se réfère à l'aspect négatif que présente la réalité supérieure vue du plan inférieur; par contre, lorsque le Qoran parle des « houris » et des autres délices paradisiaques, il se réfère — comme le fait d'ailleurs tout symbolisme mythologique, le symbolisme hindou par exemple — à l'aspect positif de la même réalité supérieure; et ceci permet de comprendre sans peine qu'il est inconséquent de nier l'existence des « houris » (les *Apsarâs* hindoues et les *Dakinîs* bouddhiques) et des autres félicités du Paradis, puisque l'existence, en ce bas monde, de félicités analogues, donc permettant d'établir le symbolisme dont il s'agit, prouve précisément l'existence des félicités paradisiaques, de même qu'un mirage prouve l'existence de l'objet qui se mire.

Tout ce que nous venons de dire fera entrevoir que, lorsqu'on est en présence d'un enseignement qui semble maintenir, en ce qui concerne le sommet de toute réalisation spirituelle, la distinction irréductible entre la créature et Dieu, on n'est pas encore en droit de conclure, en l'absence d'autres critères, qu'il s'agit là d'un point de vue limité, c'est-à-dire ne dépassant pas la dite distinction; car celle-ci a, comme toute distinction possible, son prototype immuable dans l'Ordre divin même, à savoir la distinction — absolument fondamentale en métaphysique pure — entre l'Etre et le Non-Etre, ou, pour employer le

que sous un seul rapport, celui de l'« existence » ou du « contenant », tandis que le « bien » — le Paradis par exemple — est un tel reflet sous deux rapports à la fois, celui de « ce qui existe » ou du « contenu » aussi bien que, a fortiori, celui de l' « existence » ou du « contenant »; il y a donc un rapport sous lequel le mal n'est nullement un reflet du Divin. N'est sous aucun rapport un tel reflet, que ce qui n'existe pas.

55 C'est là une application de la *Shahâdah*, le « témoignage de foi » islamique : « Il n'y a pas de divinité, si ce n'est : la Divinité» (*Lâ ilâha illâ 'Llâh*). En d'autres termes : il n'y a pas de réalité, si ce n'est la seule Réalité; ou encore : il n'y a pas de perfection, si ce n'est la seule Perfection. — La parole du Christ : « Que m'appelles-tu bon? Dieu seul est bon », a le même sens et se prête par conséquent aux mêmes applications cosmologiques et métaphysiques.

56 La distinction entre le *Nirvâna* et le *Parinirvâna* n'intervient pas au point de vue où nous nous plaçons ici; il nous suffira de rappeler que le *Nirvâna* est l'extinction par rapport au cosmos, et le *Parinirvâna* celle par rapport à l'Etre; le *Nirvana* s'identifie donc à l'Etre, selon une conception plutôt initiatique que proprement métaphysique, puisqu'un « principe » est représenté comme un « état », et le *Parinirvâna* au Non-Etre, c'est-à-dire à la « Quiddité » divine qui, selon la théologie grecque, « enveloppe » l'Etre, ou qui, selon le Soufisme, « fait tomber tous les prédicats » (*munqat el-ishârât*).

langage de la théologie orientale, la distinction entre les « Energies » ou « Processions » (προόθοι) révélatrices et le « Substratum » (ὕπαρξις) impénétrable; ou encore, pour nous exprimer en langage soufique, la distinction entre les « Qualités » *(Cîfât)* ou « Noms » *(Asmâ')* de Dieu — seuls susceptibles d'être connus distinctivement — et la « Quiddité » *(Dhât)* se dérobant à toute pénétration par une intelligence individualisée, et partant à toute définition; c'est encore, en d'autres termes, la distinction, toujours établie en sens ascendant, entre l'« Unicité » *(El-Wâhidiyah)* et l'« Unité » *(El-Ahadiyah),* ce second terme exprimant symboliquement la « Non-Altérité » *(l'Adwaita* de la doctrine hindoue[57]). Si la créature peut contempler indirectement un Aspect de Dieu, c'est parce que, en Dieu Lui-même, qui est la totalité des « Processions » et « Attributs », le Verbe contemple éternellement Son Essence, ou, pour nous exprimer autrement, parce que le Fils contemple le Père, — bien qu'il n'y ait, cela va sans dire, aucune commune mesure entre le rapport de la créature au Créateur et celui du Fils au Père. Quoi qu'il en soit, s'il est légitime d'identifier les Anges — qui ne sont autres que les reflets directs et partant informels, ou supra-formels si l'on préfère, des Aspects ou Noms divins — à autant de Paradis, c'est-à-dire d'« états de Béatitude », il sera également légitime, *a fortiori,* d'identifier ces Aspects ou Noms divins eux-mêmes à des « états » ou « Lieux de Béatitude », donc à des « Paradis », — d'où l'expression, pour la réalisation spirituelle suprême, de *Jannat edh-Dhât,* « Jardin (Paradis) de l'Essence ».

*
* *

La discussion sur la question de savoir si les Saints « délivrés » sont « anéantis » en Dieu ou s'ils restent « séparés » en Lui est donc sans objet, puisqu'elle se réduit à celle de savoir si les Noms divins sont distincts ou indistincts en Dieu; or tout Nom divin est Dieu, mais aucun n'est les autres, et surtout, Dieu ne se réduit à aucun d'eux. L'homme qui « entre » en Dieu ne saurait de toute évidence rien ajouter à Dieu, ni rien modifier en Lui, Dieu étant Plénitude immuable; pourtant, même l'être ayant réalisé le *Parinirvâna,* c'est-à-dire n'étant plus limité par aucun Aspect divin exclusif, mais s'étant « identifié » à l'Essence divine [58], est encore et toujours — ou plutôt « éternellement » — « Lui-même », car les Qualités divines ne peuvent évidemment pas ne pas être en quelque manière inhérentes à l'Essence [59]; elles peuvent donc s'y « éteindre », mais non pas s'y « perdre ». En un mot, les Saints « préexistent » éternellement en Dieu, et leur réalisation spirituelle n'est qu'un retour à eux-mêmes; et d'une façon analogue, toute qualité, tout plaisir terrestre ne saurait être qu'un reflet fini d'une Perfection ou Béatitude infinie. Rien ne peut donc se perdre; le simple fait que nous jouissons de quelque chose, prouve que cette jouissance se trouve infiniment en Dieu. C'est ce qu'exprime le Qoran *(sûrat el-baqarah,* 25) en ces termes : « Toutes les fois qu'ils (les bienheureux) reçoivent des fruits (du Paradis), ils disent : Nous avons goûté de cela

---

57 L'Islam étant la doctrine de l'Unité par excellence, en ce sens qu'il doit insister le plus expressément et aussi le plus exclusivement sur l'Unité, il ne saurait désigner la Réalité suprême par un terme qui semblerait nier l'Unité comme le fait par exemple le terme hindou *Adwaita*, « Non-dualité »; il doit nécessairement donner au terme d' « Unité », et non à un autre, ce sens suprême, et il le fait par une transposition qui confère à ce terme le sens d'« Absolu ». Du reste, l'expression de « Non-dualité » trouve également son équivalent dans le langage musulman, et c'est la formule « Il n'a pas d'associé » (*lâ sharîka lahu*) qui, selon la façon dont on l'envisage, peut s'appliquer au Non-Etre comme à l'Etre.

58 Les faibles ressources du langage humain — et nous dirons même de la pensée humaine comme telle — ne permettent pas de traduire les vérités transcendantes sans les altérer partiellement par des contradictions inévitables.

59 S'il en était autrement, il faudrait admettre que le « Fils » connaisse des choses que le « Père » ignorerait, ce qui est absurde.

auparavant », c'est-à-dire : nous prenons conscience de ce que nous avons goûté (auprès de Dieu, ou en Dieu) de toute éternité.

Selon une parole du Prophète Mohammed, « le monde est la prison du croyant et le Paradis de l'infidèle[60], » et selon un autre, « le Paradis est peuplé d'ignorants »; c'est dans un sens analogue que le Soufi Mu'adh Er-Râzî a pu dire que « le Paradis du croyant est la prison du sage », ce qui montre bien que, si la Délivrance métaphysique implique l'« extinction » *(fana')* de toute chose créée, il n'en résulte nullement que l'état de l'être « éteint » soit une sorte de « néant »; c'est exactement l'inverse qui est vrai, toute chose créée — paradisiaque ou terrestre — étant un néant au regard de la Béatitude divine, ou disons de Dieu sans épithète. Après l'« extinction », ou plutôt corrélativement avec elle, vient la « permanence » *(baqa) :* c'est la réintégration du saint dans son Prototype éternel, le « Nom divin », et par là en Dieu; ce terme de « permanence » montre que l'état de l'être « intégré » en Dieu — il faudrait dire plutôt : du Nom divin, ou de Dieu en Lui-même, car il est contradictoire, bien qu'inévitable, de parler d'un « être » en Dieu — que l'état de l'« être » intégré en Dieu, disons- nous, est aussi « positif » que possible, c'est-à-dire qu'il est « positif » sans limites ; c'est pour cela que le Christ a pu dire qu'il est la « Vie ». Il y a, entre deux degrés de la Réalité, non seulement analogie, mais aussi inversion, ainsi que nous l'avons vu : si le Paradis est une « vie » parce que son Prototype divin est « Vie », et si, pour la même raison, la terre comporte, elle aussi, un certain mode de « vie » — mode dont la « vie céleste », et à plus forte raison la « Vie divine », est le Prototype — l'inverse est vrai également : l'état terrestre, comme le Ciel dont il est une pâle lueur, est aussi une « mort », d'abord le premier par rapport au second, et ensuite l'un comme l'autre par rapport à Dieu; car si Dieu est « le Vivant » *(El-Hayy),* nul ne saurait l'être hormis Lui.

*
* *

La question du *Nirvana,* par le fait qu'il représente un passage du cosmos au Divin, ou de la manifestation au Principe, soulève le problème [61] de la continuité — ou discontinuité — entre le relatif et l'Absolu; le panthéisme, conception philosophique occidentale, admet la continuité, naturellement « par en bas », en sorte qu'il se réduit en réalité à une sorte d'athéisme décorant le monde — ou plus précisément le monde matériel qui seul existe pour les panthéistes — du nom de « Dieu »; quoi qu'il en soit, un panthéisme qui englobe une sorte de vague théisme existe également, soit chez des théologiens « libéraux », soit chez des Hindous occidentalisés qui déduisent du symbolisme de leurs Ecritures des simplifications grossières. Cette continuité supposée entre Dieu et le monde, ainsi qu'ils la conçoivent, ne correspond, bien entendu, à aucune réalité; s'il en était autrement, il ne pourrait y avoir aucune discontinuité dans le monde; or la discontinuité que l'on constate partout ne saurait être que le reflet de celle qui sépare la manifestation du Principe, ou le monde de Dieu, et qui n'est abolie que par la réduction ontologique — ou spirituelle — du premier des termes au second, ou par le rayonnement « surnaturel » du Principe dans l'ordre manifesté. En réalité, il y a simultanément discontinuité et continuité entre le relatif et l'Absolu; c'est-à-dire, il y a continuité dans la discontinuité et, sous un autre rapport, discontinuité dans la continuité. Il va

60 Le mot « infidèle » (*kâfir*) a ici le sens de « profane » ou « mondain » et non celui de « païen ».

61 Nous entendons par « problème », non pas une question insoluble, — inexistante pour nous, — mais une question ne pouvant être résolue par la seule raison.

de soi que la discontinuité n'est concevable que du point de vue de l'illusion, — le point de vue de toute créature comme telle, — puisque dans la Réalité il n'y a rien qui puisse être discontinu par rapport à celle-ci; la discontinuité est donnée, par conséquent, par la manifestation elle-même, et s'identifie en un certain sens à cette dernière.

Quant à la « continuité dans la discontinuité », elle n'est rien d'autre que la présence du Principe dans la manifestation, selon les modes appropriés, car « *Brahma* n'est point dans le monde »; ce qui veut dire qu'il n'y est pas en tant que *Brahma*, mais en tant que reflet, soit *Sattwa, Buddhi* (manifestations existentielle et intellectuelle du « Saint-Esprit ») — termes auxquels correspondent, dans le Soufisme, ceux *d'En-Nûr* et d'*Er-Rûh* — et leurs manifestations particulières, telles que les *Avatâras* et les *Yogîs*, soit les Influences spirituelles — telles que la Présence eucharistique par exemple — d'une manière toute générale; ces « réalités », bien que forcément d'ordre cosmique, sont néanmoins *Brahma* — ou *Allâh* — sous le rapport de l'« identité essentielle ». La lumière n'est pas le soleil, mais elle s'« identifie » essentiellement à lui et représente la présence du soleil sur la terre; ici aussi, il y a discontinuité et continuité à la fois; la continuité « essentielle » ne saurait toutefois jamais abolir la discontinuité entre Principe et manifestation, car cette discontinuité subsiste indépendamment de la continuité envisagée, tandis que la continuité présuppose l'« extériorisation » de Dieu, donc la discontinuité. Le soleil peut exister sans la terre, mais la lumière ne peut exister sans le soleil; la Réalité est « indépendante » de l'illusion, mais le fait que celle-ci se trouve « reliée » intégralement à la Réalité n'abolit en rien l'absolue transcendance de cette dernière.

« Dans l'Absolu, dit Shrî Râmakrishna, je ne suis pas, et tu n'es pas, et *Brahma* (dans Sa détermination personnelle) n'est pas, car II (l'Absolu) est au-delà de toute parole et de toute pensée. Mais aussi longtemps qu'il existe encore quelque chose en dehors de moi-même, (c'est-à-dire, aussi longtemps que je me trouve sur le plan de la conscience individuelle), je dois adorer *Brahma* dans les limites de ma raison, comme quelque chose se trouvant en dehors de « moi-même ». — Le fait que le spirituel ayant atteint le *Nirvâna* puisse retourner à sa modalité individuelle, et même s'y maintenir parallèlement à son état d' « Identité suprême [62] », prouve précisément que le *Nirvâna,* s'il est une « extinction », n'est point un « anéantissement », car rien de ce qui est ne peut cesser d'être.

*
* *

On entend parfois poser la question de savoir comment l'apparition sensible ou l'activité sur terre d'un être possédant la sainteté suprême — la sainte Vierge par exemple — est compatible avec son « état posthume » qui, étant « divin », est pourtant au-delà de toute détermination individuelle et par conséquent au-delà de toute forme; à cela il faut répondre d'abord que la sainteté est l'effacement dans un Prototype universel : la Vierge, puisqu'elle est sainte, ne peut pas ne pas s'identifier à un Modèle divin dont elle sera comme le reflet sur

[62] Si le *Nirvâna* était un « néant », comment pourrait-on s'expliquer qu'un être tel que le Bouddha, non seulement est revenu à sa conscience humaine après des états purement contemplatifs, mais a même manifestement pu maintenir cet état proprement « nirvânique » d'une façon permanente, donc même dans l'état de conscience terrestre? — Il nous paraît probable que le « refus d'entrer dans le *Nirvâna* » concerne la forme psychique qui, au lieu de se résorber définitivement dans l'informel, demeure sur le plan formel à titre de support de manifestation du Bouddha cosmique et divin; les apparitions de la Vierge, pourtant bienheureuse, mais pleurant néanmoins sur les pécheurs, sont sans doute de nature à pouvoir nous confirmer dans cette interprétation. — L' « informel » est ce qui est libre de forme; on peut comparer les Essences de l'informel aux couleurs, — qui ne se différencient point par des contours, mais par leurs « natures » respectives, — ou encore aux sons par rapport aux visions.

terre. Ce Modèle divin est avant tout un « Aspect » ou un « Nom » de Dieu, et l'on peut donc dire que la Vierge est, dans sa « Réalité » ou sa « Connaissance » suprême, cet Aspect divin même; mais cet Aspect a forcément un premier reflet dans l'ordre cosmique ou « créé » : c'est l' « Esprit », le *Metatron* de la Qabbale, *Er-Rûh* ou les « Anges suprêmes » dans la doctrine islamique, et aussi la *Trimûrti* hindoue, ou, plus particulièrement, puisqu'il s'agit de la Vierge, l'Aspect féminin et bénéfique de la *Trimûrti*, donc *Lakshmî* qui est, au sommet de tous les mondes, l'empreinte immédiate de la Bonté et Beauté divines; de cette empreinte dérivent toutes les beautés et bontés créées, ou, en d'autres termes, c'est à travers cette empreinte que Dieu communique au monde Sa Beauté et Sa Bonté.

La Vierge Marie est donc — dans ce qu'on peut appeler, en se référant à son existence humaine, son « état posthume » — « créée » et « increée » à la fois, quelles que puissent être les limitations que la théologie exotérique doit s'imposer ici pour des raisons d'opportunité, et dont nous n'avons pas à tenir compte, puisque notre point de vue est ésotérique; quoi qu'il en soit, quand bien même l'exotérisme ne peut, sans entrer dans des contradictions insolubles, reconnaître la Réalité divine de Marie, — et il la reconnaît au moins implicitement, par exemple lorsqu'il définit la Vierge comme « Corédemptrice », « Mère de Dieu », « Epouse du Saint-Esprit », — il lui est néanmoins possible, sans courir le risque de formulations « malsonnantes », de reconnaître que la Vierge est créée avant la Création, ce qui revient à l'identifier à 1' « Esprit » universel envisagé plus particulièrement dans sa fonction féminine, maternelle, bénéfique.

Cette « empreinte » divine dans la manifestation supra-formelle ou « lumineuse » comporte encore, par « répercussion cosmique », une empreinte psychique, — ou plutôt psychico-physique, puisque le corporel peut toujours sortir et se résorber dans le psychique dont il n'est en dernière analyse qu'un mode, — et c'est cette « empreinte » psychique qui est « Marie » dans sa forme humaine; c'est pour cela que les Prototypes universels, lorsqu'ils se manifestent dans la partie de l'humanité pour laquelle Marie a vécu sur terre, ils le feront à travers la forme psychique [63], donc individuelle et humaine, de la Vierge; cette forme peut

---

63 Dans d'autres parties de l'humanité terrestre, le même Prototype — divin et angélique à la fois — prendra les formes appropriées à l'ambiance respective; il apparaîtra le plus souvent sous les traits d'une belle femme, comme c'est le cas dans les apparitions de la *Shekhînah*, dans le Judaïsme, de *Durgâ*, « la Mère », dans l'Hindouisme, ou de *Kwan-Yin* en Extrême Orient; de même encore, dans la tradition des Indiens Sioux, le Calumet — la « Pipe de paix », instrument sacré par excellence — fut apporté du Ciel par une jeune fille merveilleusement belle, et vêtue de blanc. Mais le Principe miséricordieux peut prendre aussi — lorsqu'il y a analogie inverse, non parallèle — une forme masculine, par exemple celle de *Krishna* ou celle du *Bodhisattwa Avalokitêshwara*, — assimilé d'ailleurs à *Kwan-Yin*, « Déesse de la Grâce », dans le Bouddhisme chinois et japonais, — ou encore, dans l'Islam, la forme du Prophète dont un des Noms est précisément «Miséricorde» (*Rahmah*). N'oublions pas d'ajouter que ces manifestations de la Miséricorde ont parfois aussi un aspect terrible, connexe de celui de « pureté ». — Pour en revenir à la sainte Vierge, nous pouvons dire ceci : elle est « coéternellement » en Dieu, sans quoi il y aurait dans le monde des perfections qui manquent au Créateur; elle y est de deux façons : premièrement en tant que « Substance existentielle » ou *Materia Prima* (la divine *Prakriti* de la doctrine hindoue), et deuxièmement en tant que « Qualité divine » (donc Aspect de *Purusha*, Principe mâle de l'Acte créateur) ou de « Nom divin »; elle est ainsi la Beauté, la Pureté, la Miséricorde de Dieu; mais elle est aussi, par là même et a fortiori, présente dans l'Esprit divin manifesté ou créé, dont elle est la Beauté miséricordieuse, mais aussi la Pureté sévère; enfin, elle est incarnée en Marie — et en d'autres formes humaines, l'Unique devenant forcément multiple dès qu'il se manifeste sur le plan formel, sans quoi il anéantirait ce plan — et elle peut apparaître, grâce à sa forme individuelle et psychique, même sur le plan corporel.

toujours se résorber dans ses Prototypes[64] comme le corps peut se résorber dans l'âme, et comme le Prototype créé — l' « Esprit » dans Sa Fonction de Miséricorde — peut se résorber dans le Prototype incréé, qui est l'infinie Beauté, Béatitude et Miséricorde de Dieu.

64 Nous mettons au pluriel parce que toute perfection dérive de deux principaux Prototypes, l'un, cosmique ou « angélique », et l'autre, divin.

DES ETATS POSTHUMES

Le point de vue spécifiquement religieux — donc propre aux seules traditions d'origine sémitique — se caractérise, entre autres, par sa tendance à nier tout ce qui n'intéresse pas l'homme comme tel : il niera par conséquent l'immortalité de l'âme animale, et aussi, ce qui revient au même à certains égards, la transmigration de l'âme à travers des existences non humaines [65]; toutefois, on ne peut parler ici de « négation » que d'une façon tout extérieure et fort relative, car il n'y a pas d'erreurs dans les Révélations, et il s'agit, dans le cas présent, plutôt d'une conception fort synthétique et simplifiée des états posthumes, dont la totalité se trouve réduite à deux états« éternels[66] », le ciel et l'enfer[67]. Si dans cette conception l'âme animale est niée, c'est parce que, n'étant pas humaine, elle ne peut pas participer directement [68] aux moyens de salut et ne peut donc être sauvée à partir de son propre état; d'une façon analogue, tout état posthume ne correspondant pas à l'état humain sera assimilé, implicitement sinon explicitement, aux états infernaux. Du moins en est-il ainsi, *grosso modo*, lorsqu'il s'agit d' « incroyants [69] », sauf des réserves que la théologie permet toujours de formuler; par contre, lorsqu'il s'agit de « croyants », les mêmes états non-humains pourront, en tant qu'ils n'impliquent pas la damnation, être assimilés au « purgatoire », ou aux « limbes » suivant les cas, car il va sans dire que, si les états non humains — nous ne parlons bien entendu pas des états angéliques, ni *a fortiori* de ce qui les dépasse — peuvent à bon droit être assimilés à l'enfer parce qu'ils ne constituent pas le salut, on peut d'autre part, avec non moins de raison, assimiler ces mêmes états au purgatoire parce qu'ils ne constituent pas

---

65 Ceci nous amène à faire remarquer que beaucoup d'Orientaux, prenant par ignorance les Textes sacrés à la lettre, tout en maintenant arbitrairement le sens purement symbolique de certains passages, croient à la réincarnation au sens vulgaire de ce mot; ils ne se rendent manifestement pas compte que, si l'on voulait prendre au pied de la lettre tous les Textes brahmaniques, à commencer par le *Vêda*, on arriverait à une monstrueuse divinisation de phénomènes physiques et par conséquent à un culte grossier de la nature, et l'on devrait admettre, en comprenant par exemple le *Rig Vêda* littéralement, que les âmes des défunts montent à la lune et redescendent dans la pluie, et d'autres choses de ce genre.

66 L' « éternité » est une qualité absolue — celle dont l'absence relative fait précisément le temps — et ne peut de ce fait être attribuée qu'à Dieu, à moins d'un langage tout symbolique. — La conception du « Jugement dernier » représente une autre « synthèse » ou « simplification » caractéristique de la perspective spécifiquement religieuse, en ce sens que son symbolisme englobe des réalités fort diverses, bien que strictement analogues.

67 Le fait que ni l'Église orthodoxe ni l'Islam n'admettent explicitement le purgatoire ne signifie nullement qu'ils nient la chose, comme le montre par exemple cet enseignement du Prophète : « Ceux qui auront mérité le paradis y entreront; les réprouvés iront en enfer. Dieu dira alors : Que l'on fasse sortir de l'enfer ceux qui ont dans le cœur ne fût-ce que le poids d'un grain de moutarde de foi! Alors on les fera sortir, bien qu'ils soient déjà calcinés; puis on les jettera dans le fleuve d'eau de pluie (la pluie signifiant la Grâce) — ou dans le fleuve de la vie (c'est-à-dire de la Béatitude qui, étant au-delà de la souffrance et de la mort, s'identifie à la « Vie pure ») — et aussitôt ils renaîtront ».

68 Cette réserve s'impose parce que, dans les rites sacrificiels tels qu'ils existent dans le Judaïsme et l'Islam, l'âme de l'animal sacrifié bénéficie également du rite, peut-être en renaissant dans un état « central » ou « libre » comme le nôtre.

69 Lorsque nous parlons ici d' « incroyants », nous entendons ceux qui le sont intrinsèquement, et non pas ceux qui apparaissent seulement comme tels au point de vue particulier de telle religion, c'est-à-dire en raison de simples différences de forme.

la damnation [70]; par conséquent, lorsque « païens » et « hérétiques [71] » sont déclarés exclus du salut — et dans la mesure où il en est ainsi — cela ne saurait signifier, ésotériquement parlant, qu'ils doivent entrer dans les demeures infernales. D'un autre côté, l'assimilation des états non-humains — ou « infra-humains » si l'on préfère — à des états infernaux se justifie encore par le fait que la transmigration implique la souffrance, ou plus exactement l'alternance d'états heureux et malheureux, ce dont l'être n'est délivré qu'au Paradis, et à plus forte raison au-delà; mais cet argument est évidemment réversible et peut tout aussi bien servir à montrer que la transmigration, en tant que ses souffrances sont éphémères, n'est pas « infernale », dans le sens absolu que prête à ce mot le point de vue religieux.

Ces considérations aideront sans doute à comprendre que, lorsqu'une religion condamne les « infidèles » au « feu », malgré l'absence de responsabilité chez la plupart, cela ne saurait signifier que tous doivent aller aux séjours infernaux, mais simplement qu'ils doivent renaître — puisqu'ils ne disposent d'aucun moyen de grâce propre à garantir une « renaissance » humaine dans un monde paradisiaque[72] — dans des états « périphériques », c'est-à-dire analogues à ceux des animaux et des plantes, sans aucunement être damnés pour cela; ce manque, ou cette incapacité, touchant ce qui fait la raison suffisante de l'état humain, et par conséquent de toute tradition, constitue la définition même du « paganisme ». Si donc les « païens » — et avec eux les « hérétiques » dont le cas est semblable puisqu'ils rejettent ou altèrent les moyens de grâce — ne vont pas nécessairement dans le « feu » de l'enfer, ils n'en vont pas moins dans le « feu » de la transmigration; les exceptions individuelles toujours

---

70 S'il n'en était pas ainsi, les animaux par exemple seraient en enfer. Il est vrai que l'état des espèces inférieures peut souvent faire penser à un état infernal, et cela d'autant plus que, selon toute vraisemblance, c'est l'espèce entière qui constitue ici un individu, de sorte qu'un tel état ne prendrait fin qu'avec l'épuisement même de l'espèce, ce qui symboliserait fort bien la perpétuité de l'enfer; c'est peut-être cet aspect multiple d'un individu qu'a en vue la Loi de *Manou* lorsqu'elle parle d'un grand nombre de renaissances dans le corps d'un animal inférieur. L'inverse a lieu chez les Anges où chaque « individu », si l'on peut dire, équivaut à lui seul à une espèce entière. — Il ne faut pas perdre de vue que la « qualité » cosmique est plus ou moins indépendante du « degré » cosmique, sans quoi il n'y aurait ni d'hommes vils, ni d'animaux nobles; c'est dire que l'animal, par rapport à l'homme, n'est pas forcément un individu inférieur, et qu'il peut même être tout le contraire, suivant les cas; mais son état cosmique n'en sera pas moins inférieur par rapport à l'état humain; il faut donc distinguer « individu » et « état ». — Pour ce qui est des Anges, il faut distinguer, d'une part, ceux qui sont les plus élevés des êtres « périphériques » ou « passifs », et d'autre part ceux qui sont les aspects ou fonctions de l'« Esprit » et qui, de ce fait, sont les états « centraux » et « actifs » par excellence; ils constituent les Aspects « créés » du « Saint-Esprit », donc de Dieu, ce que la théologie ordinaire ne peut évidemment pas admettre sous cette forme. Dans la doctrine hindoue, ces « Anges » sont les *Dêvas* de la *Trimûrti*; la doctrine islamique, elle, enseigne que l' « Esprit » (*Er-Rûh*, en sanscrit *Buddhi*) — dont les « Aspects » ou « Fonctions » constituent précisément les « Anges suprêmes » (*El-Malâ'el-alâ ou El-Malâ'ikat el-kirâm*) — n'a pas dû se prosterner comme les autres Anges devant Adam, et que, selon un symbolisme spatial, Il dépasse en immensité tous les Anges ordinaires pris ensemble, ce qui revient d'ailleurs à dire que, dans l'ordre universel, en vertu de l'analogie inverse, le « centre » est « plus grand » que la « périphérie ».

71 C'est, bien entendu, d'hérétiques véritables qu'il s'agit ici, c'est-à-dire d'hommes qui s'opposent, à un degré ou à un autre, à la Vérité comme telle, et non pas d'hommes attachés à une doctrine intrinsèquement vraie, mais s'opposant — ou semblant s'opposer — à d'autres formes doctrinales.

72 La question de savoir si l'attribution de ce manque dans tel cas déterminé est objectivement justifiée ou non n'a pas à se poser ici, car il s'agit uniquement d'une attitude principielle envers des païens véritables; en fait, cette attitude entraîne forcément des erreurs d'application, mais qui restent indifférentes au point de vue religieux puisqu'elles n'enlèvent rien à la valeur subjective et symbolique de l'attitude dont il s'agit. — Le paganisme réel est toujours un formalisme vidé de son esprit et implique, d'abord, l'oubli du Principe divin en tant qu'il est un et transcendant, puis l'absence de spiritualité réelle, — ce qui ne veut pas dire absence de philosophie, — et enfin la divinisation d'un objet ou d'un être; cette dernière attitude, qui est proprement « idolâtre », ne doit pas être confondue avec l'adoration de Dieu à travers un symbole.

possibles, et dues à des causes également exceptionnelles, ne sauraient suffire pour justifier les « paganismes » et les « hérésies » en eux-mêmes, ni, par conséquent, pour rendre illégitime le rigorisme religieux.

Comme nous venons de faire allusion à l'enfer, il nous paraît inévitable de répondre à une objection trop souvent formulée, et qui met d'ailleurs crûment en lumière ce que le point de vue spécifiquement religieux a, par son anthropomorphisme même, de « provisoire » et partant de « vulnérable » : c'est l'objection — amplement exploitée par les athées, mais forcément mal réfutée par l'exotérisme — qu'il n'y a aucune commune mesure entre un acte, si mauvais soit-il, et une punition sans fin, ou en d'autres termes, qu'une cause limitée ne peut pas avoir un effet illimité; cette objection comporte une vérité indéniable, et elle montre même que le ciel et l'enfer ne sauraient être « éternels » au sens propre du mot[73]; pourtant, si l'objection est vraie en soi, ce n'est cependant point au détriment de ce que la Révélation religieuse a réellement en vue, car, outre qu'il est parfaitement légitime, en langage humain, de dire qu'une action est « récompensée » ou « punie » par Dieu, ce n'est pas telle « action » qui est « punie », mais telle « attitude » ou « tendance » foncière et partant irrémédiable l'action pécheresse ne représente donc qu'une manifestation ou un symbole de cette attitude ou tendance* Autrement dit, ne vont en enfer que ceux qui, si Dieu les en sortait, feraient tout pour y rentrer; la perpétuité de l'enfer est donc moins dans la rigueur du Jugement que dans la nature des damnés. Dieu n'est point soumis au temps, et, pour Lui, la « punition » — comme aussi la « récompense » — marque un aspect essentiel de tel être, au même titre que les actions ou attitudes qui, au point de vue humain, semblent avoir provoqué soit le châtiment, soit la rétribution. L'individu est ce qu'il doit être selon sa possibilité, c'est-à-dire qu'il est une expression nécessaire de la Toute-Possibilité; les possibilités particulières n'ont d'autre explication que l'infinité de la Possibilité universelle, et on ne saurait les expliquer par des considérations morales. [74]

---

73 Cette « éternité » ne saurait être qu'une « perpétuité », donc une « durée indéfinie »; du reste, ni l'expression chrétienne *in sæcula sæculorum* ni les mots qoraniques *khalada, khâlid, khuld* (se référant à la perpétuité ou immortalité) ne signifient l'éternité. D'après saint Thomas d'Aquin, « l'enfer n'est appelé éternel qu'à cause de son invincibilité... C'est pour cela qu'il n'y a pas de vraie éternité en enfer, mais plutôt du temps... » Le ciel et l'enfer sont « éternels » parce qu'ils sont relativement immuables par rapport à notre vie terrestre, et cela à des degrés différents. — il importe de faire remarquer ici que la théologie ordinaire ne saurait constituer un système clos vis-à-vis de la métaphysique pure, et qu'elle ne peut pas impunément se poser comme tel; cela apparaît très nettement dans certaines propositions théologiques dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont fragmentaires et ne savent compenser leur apparente inintelligibilité qu'au moyen de vagues références à une Sagesse divine « insondable ». Nous pensons ici surtout à la théorie concernant l' « infinie Bonté » et l' « infinie Justice » et expliquant la création de l'homme par celle-là et sa damnation par celle-ci, ou encore à l'idée de la « peine éternelle » méritée par une offense quasi infinie de la dignité de Dieu, idée qui implique celle de l'absence de compassion chez les élus à l'égard des damnés; toutes ces propositions ont évidemment un sens et sont par conséquent justifiables, mais par la métaphysique seulement, non par des raisonnements anthropomorphiques. Par conséquent, il ressort de l'exotérisme lui- même qu'il ne saurait être réellement complet sans l'ésotérisme, et qu'il présente, au contraire, des « fissures » que seule la « science sacrée » peut combler, sans quoi les ténèbres s'y introduisent. Seul l'ésotérisme possède les lumières suffisantes pour affronter toutes les objections possibles et pour expliquer positivement la tradition; mais ceci suppose qu'il explique du même coup toute la tradition, et, par là même, toute tradition; en un mot, ou bien l'on maintient, contre la « sagesse selon la chair », l'exotérisme et l'ésotérisme à la fois, — la forme et l'essence universelle, — ou bien l'on ne maintient rien du tout.

74 Selon la doctrine islamique, est damné celui qui porte le « rejet de la Vérité » (*kufr*) dans son « essence » (*dhât*) même, et non celui qui ne le porte que dans ses «attributs » (*çifât*), ces derniers étant conçus comme des «accidents». — Un hadîth dit qu'un homme entra au Paradis pour avoir donné à boire à un chien; il est évident que cette seule action ne pouvait par elle-même avoir un tel effet, mais tout devient compréhensible lorsqu'on la conçoit comme une manifestation particulièrement caractéristique — culminante en quelque sorte — de la tendance fondamentale, et foncièrement bonne, de l'âme dont il s'agit.

*
* *

Selon une expression hindoue, « la condition humaine est difficile à obtenir »; ce qui signifie que, pour l'être en « transmigration », les chances d'entrer dans un état « central », tel que l'état humain précisément, — ou de s'y maintenir, après la mort, s'il s'y trouve déjà, — sont incommensurablement moindres que celles de tomber dans un état « périphérique », tel que celui des animaux, des végétaux ou même des minéraux. Cette disproportion s'exprime le plus clairement possible dans le symbolisme géométrique auquel nous venons d'emprunter nos termes : même en remplaçant le point géométrique par un point visible, — donc par une circonférence aussi réduite que possible, c'est-à-dire jusqu'à la limite de la visibilité, — l'étendue de ce centre sera toujours infime comparée à celle de la circonférence. Que l'on se représente une pluie arrosant un terrain dont le centre serait marqué par un caillou : il y aura infiniment plus de chances, pour les gouttes d'eau, de tomber sur le terrain que sur la pierre; et cette image, convenablement transposée, permet d'entrevoir, non seulement pourquoi la condition humaine est « difficile à obtenir », mais aussi pourquoi cette condition — ou, dans tout autre monde, la condition analogue — représente Dieu « sur terre » : c'est en effet à partir de cette condition seule que l'être peut réaliser Dieu, et sortir par conséquent de la « transmigration » (le *samsâra).* La raison suffisante de l'état humain, sa « loi existentielle » *(dharma),* c'est d'être un « pont » entre la « terre » et le « Ciel », donc de « réaliser Dieu » à un degré quelconque [75], — ou, ce qui revient au même, de sortir du cosmos, tout au moins du cosmos formel [76]; ceci explique d'ailleurs pourquoi toute morale sacrée insiste sur l'importance de la procréation dans le mariage et ne voit dans celui-ci pas d'autre Fin : la procréation, en effet, permet à des âmes errant dans des états périphériques et passifs — analogues, mais non identiques, aux espèces animales, végétales et minérales de notre monde terrestre — d'entrer dans un état central, actif, libre, — le nôtre, — et d'y obtenir salut ou délivrance; la femme — si elle peut garantir, comme c'est le cas au sein des civilisations traditionnelles, à ses enfants des moyens de salut — accomplit donc une œuvre infiniment charitable par sa fonction maternelle; la mère est ainsi une porte sacrée vers la délivrance. Il n'y a aucune contradiction dans le fait que la morale chrétienne veuille simultanément la procréation et la chasteté, et même cette dernière avant tout, car ces deux fonctions n'ont pareillement de sens qu'en vue de Dieu : la chasteté d'une manière directe, intérieure, « verticale », « mystique », et la procréation d'une manière indirecte, extérieure, « horizontale», « sociale »; en d'autres termes, l'une est « qualitative » et l'autre « quantitative », dans un certain sens du moins. La chasteté, loin de contredire la fonction de la procréation, correspond donc — non point en elle-même, mais en vertu du rôle effectif qu'elle tient dans telle voie

---

75 Les Hindous expriment cette vérité de la manière suivante : de même que c'est le dharma de l'eau de couler et celui du feu de brûler, ou celui de l'oiseau de voler et celui du poisson de nager, de même c'est le dharma de l'homme de réaliser *Brahma*, et, par conséquent, de se libérer du *samsâra*. — Dans le même sens encore, la théologie chrétienne enseigne que l'homme a été créé pour connaître Dieu, L'aimer, Le servir et, par ce moyen, acquérir la Vie éternelle.

76 Le cosmos formel constitue la « périphérie cosmique », le « centre cosmique » étant le Paradis au sens ordinaire du mot. Cette réserve est utile parce que le Paradis signifie souvent, dans les doctrines ésotériques, ce qu'on pourrait appeler, faute d'un meilleur terme, l' « Etat divin », donc la réalisation de Dieu. — Si nous parlons ici de « Paradis » au singulier, ce n'est pas, bien entendu, pour exclure la pluralité des Paradis, attestée par toutes les Révélations, mais parce que ce mot peut désigner en fait l'ensemble des mondes paradisiaques, ou encore, en Dieu Lui-même, l'ensemble de Ses « Noms ».

spirituelle — à ce qui fait la raison suffisante même de l'état humain; sans la chasteté, dira-t-on selon cette perspective, la vie n'a pas de sens; mais sans la procréation, il n'y a personne pour être chaste; il faut donc adopter un point de vue qui concilie ces deux exigences. L'homme qui procrée doit en effet réaliser la chasteté selon les modes appropriés; et, de même, mais en sens inverse, l'homme chaste doit procréer selon les modes qu'exige sa fonction : c'est-à-dire, l'homme marié doit être chaste, d'abord à l'égard des femmes autres que celle que lui permet la loi religieuse, ensuite, dans une certaine mesure aussi, à l'égard de la sienne, et enfin envers son âme dont la position, par rapport à l'esprit, est féminine; quant à l'homme ayant fait vœu de chasteté, il doit procréer à son tour, mais spirituellement, et il le fera, d'une part par la transmission des vérités et grâces spirituelles, et d'autre part par le rayonnement de sa sainteté. Ce que nous venons de dire implique que la chasteté selon la chair ne constitue point une exigence absolue, puisqu'elle est en elle-même une attitude strictement humaine; quant à la chasteté spirituelle, dont la chasteté charnelle n'est qu'un support parmi d'autres également possibles, elle s'impose d'une façon inconditionnelle, car sans elle il n'y a pas de sortie du monde illusoire des formes; mais cette chasteté spirituelle pourra prendre des noms divers suivant les voies : c'est ainsi qu'en Islam elle devient « pauvreté », en sorte que les fonctions de procréation et de « chasteté » peuvent se cumuler, ici, même sur le plan charnel.

Mais revenons, après cette digression, à la question de la possibilité qu'offre l'état humain — et, dans d'autres mondes, les états analogues — de sortir de l'indéfinie ronde cosmique : l'homme, afin de pouvoir réaliser cette libération, doit déjà posséder une certaine liberté « éminemment » supérieure [77] dans sa nature même, et cette liberté, c'est le libre arbitre qui élève l'homme au-dessus des êtres « passifs » tels que les animaux; mais c'est aussi ce qui, par un tragique paradoxe, — inhérent du reste à la création comme telle, — permet à l'homme de ne point tenir compte de sa « loi existentielle » ou « innée », ou disons du « sens » de sa vie; dans ce cas, il ne sera « homme » qu'« accidentellement » ou, en quelque sorte, « par hasard »[78], et non point « nécessairement » ou « par définition essentielle »[79].

Il résulte de ce que nous venons d'exposer que la raison suffisante de toute forme de Révélation consiste à réaliser, de la manière la plus ample possible, ce qui constitue la raison d'être de notre existence même; nous voulons dire que la tradition doit s'adresser à toutes les aptitudes, même les plus modestes, en usant, comme le font les Anges, de différents langages spirituels, mais toujours conformes à l'Idée fondamentale; la tradition fournira donc, à celui qui répond par sa nature à la définition « homme », les moyens de réaliser sa fin dernière, —

---

[77] Il va sans dire que les animaux et les êtres inférieurs reflètent eux aussi la Liberté divine, et que, de ce fait, ils sont nécessairement libres, du moins sous un certain rapport, celui précisément de leur participation à la Liberté de Dieu; mais cette participation est, à un degré éminent, moins directe que celle de l'homme, en sorte qu'il est parfaitement légitime, au point de vue humain, de nier la liberté animale, de même qu'il est légitime au « point de vue divin » de nier la liberté humaine.

[78] Il n'y a point de hasard; si nous employons cependant ici ce mot, c'est d'une manière toute relative et provisoire, afin de marquer une certaine « absence de nécessité ».

[79] C'est ce que le langage hindou exprime symboliquement en disant que l'homme infidèle à sa propre raison suffisante — au *dharma* humain — est *shûdra* ou même « hors-caste », et non pas « deux fois né » *(dwija),* c'est-à-dire « consacré » ou « initié ». Le baptême chrétien a également le sens d'une intégration de l'être « accidentellement humain » dans l'état « essentiellement humain », en ce sens qu'il confère la virtualité de l'état primordial ou édénique. — La caste est fondée sur l'hérédité psychique, et celle-ci est un fait indéniable, bien qu'il y ait, ici comme partout dans l'ordre cosmique, des « exceptions qui confirment la règle »; le système hindou en tient pleinement compte, puisque nul ne demandera à un ermite errant (*parwrâjakci*) quelle a été sa caste auparavant; les différences humaines s'effacent dans la sainteté, et même simplement dans l'état social — ou plutôt extra-social — qui lui correspond.

être parfaitement homme est « devenir Dieu » [80],— et d'autre part, à ceux qui sont « hommes » en quelque sorte « malgré eux », le moyen, non pas en premier lieu d'aller à Dieu, mais de vouloir y aller, donc de devenir, avant tout, pleinement « hommes » [81].

---

80 D'après saint Basile, « l'homme est une créature qui a reçu l'ordre de devenir Dieu »; dans le même sens, saint Cyrille d'Alexandrie dit : « Si Dieu est devenu homme, l'homme est devenu Dieu. » — La doctrine hindoue dira qu'il faut « devenir Ce que nous sommes », à savoir Ce qui seul « est », et qui, en dernière analyse, est même au-delà de l'Etre.

81 Ce sont ces vérités que le matérialisme veut ignorer à tout prix; par la logique des choses, il aboutit à l'égalitarisme, donc à ce qui est le plus contraire à la nature humaine. En effet, si nous sommes tous égaux dans la matière, c'est-à-dire dans les besoins matériels et les lois physiques, cela n'a absolument rien à voir avec notre qualité d'hommes; or, celle-ci est notre raison d'être, ou, en d'autres termes, elle est ce qui seul nous distingue des animaux. Le matérialisme équivaut donc à une réduction de l'homme à l'animal, et même à l'animal le plus inférieur, puisque celui-ci est le plus « collectif »; cela explique la haine des matérialistes pour tout ce qui est supra-terrestre, transcendant, spirituel, car c'est précisément par le spirituel que l'homme n'est pas animal. Qui renie le spirituel renie l'humain : la distinction « morale » et « légale » entre l'homme et l'animal devient alors purement arbitraire, à la façon d'une tyrannie quelconque; c'est dire que l'homme perd, par son abdication, tous ses droits sur la vie des animaux qui, eux, ont les mêmes « droits » que l'homme, puisqu'ils ont les mêmes besoins matériels; on peut évidemment faire valoir le droit du plus fort, mais alors il n'est plus question d'égalité, et ce « droit » vaudra aussi pour les hommes entre eux. Enfin, il est encore une chose dont les matérialistes ne tiennent aucun compte, et c'est le fait que l'homme normal souffre d'être dans la chair : la honte qu'il éprouve de son existence physiologique est un indice suffisant du fait qu'il est, dans la matière, un étranger et un exilé; la « transfiguration » éventuelle de la chair par la beauté humaine ne change rien aux lois humiliantes de son existence.

DEUXIÈME PARTIE

VIE SPIRITUELLE

DE L'ORAISON ET DE L'INTÉGRATION DES ÉLÉMENTS PSYCHIQUES

L'oraison, au sens le plus habituel de ce terme, se présente comme une pratique qui paraît impliquer un point de vue anthropomorphique et sentimental : anthropomorphique parce que semblant attribuer à Dieu une nature temporelle et un entendement humain, et sentimental parce que se revêtant volontiers d'expressions qui relèvent du sentiment. Or, il est légitime et même nécessaire de concevoir la Divinité sous un aspect plus ou moins personnifié, puisqu'Elle le comporte réellement à notre égard; et, d'autre part, l'attitude de l'homme peut sans inconvénient, et en fonction même de ce point de vue, s'affirmer moyennant des modes strictement humains. L'oraison, ainsi conçue, n'implique nullement, par définition, la conception d'un Dieu arbitrairement humanisé et dépouillé de Sa transcendance infinie[82], pas plus qu'elle n'implique chez l'homme la présence d'une disposition proprement sentimentale. D'une façon toute générale, on oublie trop souvent que le sentiment, comme tel, ne s'identifie pas à ses déviations « lucifériennes », et qu'il est au contraire un fait psychique normal, susceptible, comme tel, de jouer un rôle positif dans la spiritualité; le simple fait que l'homme en oraison fait participer toutes ses facultés intérieures à son élan vers Dieu, et partant aussi sa sentimentalité naturelle qu'il ne saurait anéantir ou tenir pour inexistante, ne signifie point que le sentiment doive se poser comme une fin en soi et entraîner par conséquent une altération plus ou moins individualiste des vérités doctrinales[83]. L'oraison ne saurait être contraire à l'intellectualité la plus pure; sans contredire aucune vérité transcendante, la prière a sa raison d'être dans l'existence du « moi » humain qu'il faut, puisqu'il existe, « canaliser » vers son ultime raison suffisante; en d'autres termes, l'individu, en tant que tel, ne cesse jamais d'être « moi », et, comme l'oraison est l'acte spirituel du « moi », elle doit être pratiquée aussi longtemps que l'individu existe, c'est-à-dire dans la mesure où il garde la notion restrictive de l'égo[84]. L'attitude de l'homme, dans l'oraison, doit rester en quelque sorte égocentrique par définition; dans la méditation métaphysique, au contraire, l'homme se situe symboliquement au « point de vue » de la « nature des choses »[85].

---

82 Si un monothéisme étroit et « exclusif », c'est-à-dire négateur de cette transcendance, est encore moins erroné qu'un « polythéisme », — au sens où ce mot est synonyme de « paganisme », — c'est parce que l'unité est plus « réelle » que la multiplicité; mais ce « monothéisme » borné à l'idée d'une unité divine quasi numérique est, de toute évidence, contraire à l'orthodoxie du théisme pur; car celui-ci ne saurait nier les Aspects divins que les traditions à forme mythologique, — l'Hindouisme par exemple, — représentent comme des Personnes distinctes, pas plus que ces traditions ne nient l'Unité divine.

83 Tel Shrî Shankarâchârya qui implore la miséricorde de *Shiva* ou qui supplie la « Mère » divine. Nous sommes ici fort loin de l'erreur naïve selon laquelle la prière serait incompatible avec le *jnâna* « pur »; quant à Shankara, ou bien il était un *jnânî,* ou il n'y en a jamais eu. Quand l'Homme-Dieu prie, son oraison est « cosmique » et non « individuelle »; d'où l'emploi, dans des oraisons révélées telles que le *Pater* ou la *Fâtihah,* de la première personne du pluriel.

84 Ceci touche de très près la théorie des deux natures du Christ.

85 « Se mettre sous la protection divine est un des actes ordinaires de l'homme pieux dans toutes les religions. Le Kabbaliste, dont tous les gestes, toutes les pensées, tous les sentiments sont consacrés à Dieu, ne manque donc pas à la religieuse discipline qui consiste à invoquer l'assistance d'En-Haut. Seulement, il le fait avec sa méthode habituelle. Il met en usage tous les procédés de l'ésotérisme. Pour un adepte de la Kabbale, constamment habitué

D'un autre côté, lorsqu'on dit que les formes sont des supports, il ne faudrait jamais perdre de vue qu'un support, pour être tel, doit être entièrement ce qu'il est en lui-même, et qu'il ne doit et ne peut pas être une « partie » de ce qu'il doit transmettre, de même qu'une lumière ne peut pas être le support de réflexion d'une autre lumière; l'oraison doit donc rester, dans tous les cas, une conversation avec Dieu, ou un appel adressé à Lui, et ce n'est qu'à condition que l'oraison soit au préalable entièrement ce qu'elle est par sa possibilité la plus immédiate, c'est-à-dire la traduction et l'expression d'une intention de l'individu, qu'elle peut servir de support à des intellections dépassant le plan individuel. Nous voulons dire par là que l'oraison ne saurait être remplacée par la méditation « impersonnelle » et « abstraite », car celle-ci a un autre but immédiat que celle-là; mais ceci ne signifie nullement que la méditation ne puisse pas être intégrée, selon les modes appropriés, dans la prière, ou que les formules de prières révélées ne renferment pas un sens universel.

Tout ce que nous venons de dire permettra de mieux comprendre qu'il n'y a pas lieu d'invoquer, à tout propos, l'opposition entre la raison et le sentiment; si les facultés psychiques relativement inférieures peuvent faire obstacle à l'activité de la raison, siège de la connaissance théorique, la raison elle-même n'en constitue pas moins, dès qu'il s'agit de connaissance effective, un obstacle à celle-ci; car c'est alors tout le mental comme tel qui peut devenir obstacle, la raison n'étant que le reflet le plus direct de l'Intellect qui, lui, est au-delà des contingences cérébrales.

*
* *

L'Intellect, du moment qu'il est d'essence universelle, pénètre nécessairement tout l'être et en englobe tous les éléments constitutifs; car exister, c'est connaître, et tout aspect de notre existence est un état de connaissance ou, par rapport à la Connaissance absolue, un état d'ignorance. S'il est vrai que la raison est le miroir central de l'Intellect dont l'organe est le cœur subtil, les autres facultés n'en sont pas moins également des plans de manifestation pour l'Intellect; l'être individuel ne saurait être réintégré dans l'Absolu sans que toutes ses facultés participent, dans la mesure du nécessaire, à ce processus. La Connaissance spirituelle, loin de s'opposer à quelque mode de conformité — ou de participation — que ce soit, met au contraire en jeu tout ce que nous sommes, donc tous les éléments constitutifs, psychiques et même physiques, de notre être, car rien de positif ne peut être exclu du processus de transmutation; rien ne peut être anéanti, et il faut donc que les facultés ou énergies psychiques, qui font partie de notre réalité et dont l'existence doit avoir un sens pour nous, soient déterminées et canalisées par la même Idée directrice qui détermine et transforme la pensée. Mais cela n'est possible qu'à condition de se placer sur le terrain même des facultés psychiques; il ne suffit pas de considérer celles-ci par la raison et dans une lumière théorique; il faut réaliser l'Idée, dans la mesure du possible, sur le plan de ces facultés mêmes, en les

---

à penser et à vivre en Kabbaliste, la récitation du formulaire... n'est ni plus longue ni moins facile, malgré sa complexité littérale et numérale, que toute autre oraison dite par un dévot de quelque autre religion. Quant à l'idée de se mettre sous la protection de la Providence, elle est parfaitement respectable, même chez un Kabbaliste. Celui qui se trompe, c'est le rationaliste qui se figure que le Kabbaliste invoque le secours d'êtres imaginaires tels que : *Youhaq, Yaboq*, etc.; alors que l'adepte n'ignore pas que ces termes ne sont que les abréviations des versets qu'il prononce effectivement ou mentalement, des prières qu'il adresse à Dieu ». (Paul Vulliaud : *la Kabbale juive*.)

universalisant en quelque sorte en vertu de leurs symbolismes respectifs [86]. L'homme doit transposer sur un plan supérieur toutes les réactions positives que provoque en lui la réalité ambiante, en se souvenant, à travers les choses sensibles, des Réalités divines; on pourrait dire aussi que, s'il faut « humaniser » d'une certaine façon les choses spirituelles, il faudra également, en sens inverse, spiritualiser les choses humaines; le premier mode symbolique « enveloppe » la Vérité, et le second la « révèle ».

Nous avons vu que l'existence même des éléments individuels ou psychiques est une raison suffisante pour les prendre en considération, et que nous devons le faire, par la force des choses, autrement que d'une manière purement négative, puisque ces éléments ne sont pas autre chose que nous- mêmes en tant que nous sommes des individus; si nous pouvions être, en tant que tels, absolument spirituels, supposition évidemment contradictoire, nous serions identiques au Principe divin, et nous n'aurions à nous délivrer de quoi que ce soit. Afin d'être plus précis, nous ajouterons encore ceci : l'homme qui, par ignorance, ou parti pris théorique, néglige d'intégrer ses éléments psychiques à son attitude spirituelle, ne les possède pas moins en lui-même, soit qu'il les laisse errer à leur guise, à côté des conceptions théoriques et en contradiction avec elles, soit qu'il les ait réprimés de sorte qu'ils sommeillent dans son subconscient comme des obstacles plus ou moins latents. Il importe, pour toute réalisation spirituelle, que l'homme ne soit pas figé, si l'on peut dire, dans une portion restreinte de son « moi »; il faut au contraire que toutes ses possibilités soient réveillées, récapitulées et canalisées conformément à leurs natures respectives, car l'homme est tout ce qui le constitue; ses facultés sont solidaires les unes des autres. Il n'est point possible d'ouvrir l'intelligence au Divin sans ennoblir l'être psychique et même physique; il n'y a pas de spiritualité sans grandeur et sans beauté.

Nous illustrerons les précédentes considérations par l'exemple suivant : dans trop de cas, la possibilité psychologique de l'enfance n'arrive pas au terme de son épanouissement normal ; la manifestation nécessaire de cette possibilité est arrêtée, le plus souvent, par les méfaits de l'éducation scolaire, et subsiste comme étouffée ou écrasée, ou semblable à un noyau rétréci et durci, durant tout le développement ultérieur de l'individu, d'où un déséquilibre psychique qui se manifestera par l'absence apparente de l'élément enfantin d'une part, et par des réactions enfantines d'autre part, réactions que ne subira pas l'homme équilibré, puisque sa possibilité virile se sera intégré la possibilité enfantine, et que celle-ci sera comme l'arrière-plan de sa virilité. La virilité — *virtus* — est toujours l'aspect et le fait d'un équilibre; l'homme qui n'est qu'adulte, c'est-à-dire qui l'est à l'exclusion de tout élément enfantin, ne l'est qu'imparfaitement et en quelque sorte par incapacité de rester enfant; or, une incapacité n'est jamais une supériorité. Il faut dépasser l'état d'enfance par intégration, par « digestion » si l'on peut dire, et cette nécessité est déjà indiquée par le fait qu'il y a une parfaite continuité entre les différents âges; cela signifie que l'individu doit jouir à tout âge de tout ce que les âges précédents comportent de positif[87], et qu'il réagira donc à l'égard des événements, non pas d'une manière qui dépendra étroitement de son âge, mais en plein équilibre, unissant par exemple la spontanéité de la jeunesse à la pondération de l'âge mûr; en d'autres termes, il possédera son « moi » temporel à l'état intégral; toute attitude positive, qu'elle soit enfantine ou autre, est nécessaire et précieuse [88].

La raison, siège de la connaissance théorique, est de substance trop abstraite pour représenter, à elle seule, le « moi »; il faut donc que le sentiment et le désir, c'est-à-dire ce qui

---

86 Par exemple, la passion d'amour devient l'amour de Dieu, la colère devient la « sainte colère », ou encore, la passion guerrière trouve son sens et sa raison suffisante dans la « Guerre sainte ».

87 Si l'âge enfantin n'avait pas un aspect positif qui lui est particulier, quel sens pourrait avoir le symbolisme de l'Enfant Jésus?

88 Ces considérations tendent à montrer que l'élément enfantin n'est pas un résidu mais un élément nécessaire, donc légitime, de l'adulte qui ne cesse jamais absolument d'être enfant.

est le plus étroitement « moi », soient transmués par l'Idée, quitte à être anéantis à tel point de vue relatif. Mais, cette transmutation fait intervenir un principe fort important qu'il ne faut jamais perdre de vue : on doit distinguer nettement la faculté psychique comme telle — qui est une limitation —- de ses contenus possibles, en ce sens que l'Idée niera le sentiment et le désir comme facteurs d'individuation, sans nier cependant les contenus positifs et symboliques de ces facteurs. Ces contenus traduisent à leur manière l'Idée et sont nécessaires à l'équilibre psychique et physique de l'homme; par conséquent, si le sentiment — comme condition limitative — est une entrave individuelle, ses modes pourront être d'essence spirituelle en vertu du rapport d'inversion du contenant au contenu. Le sentiment est plus éloigné de l'intelligence pure que la raison; cependant, par le fait du rapport d'inversion que nous venons de mentionner, les impulsions naturelles du sentiment sont moins préjudiciables — si tant est qu'elles le sont par elles-mêmes — pour l'intellectualité que les conceptions rationnelles; celles-ci, lorsqu'elles sont trop prises à la lettre à défaut d'intuition intellectuelle, risquent de paralyser les possibilités de compréhension, tandis que le sentiment, à cet égard, reste neutre. C'est ce qui explique, pour ne citer que cet exemple, que l'ésotérisme musulman peut faire usage de poésie et de musique, alors que l'Islam exotérique a tendance à proscrire ces deux arts; cette appréciation n'est nulle part aussi exagérée — et cela est significatif — que chez les hérétiques rationalistes de l'Islam, qui nient tout ésotérisme; comme la sentimentalité, chez eux, détermine toute la doctrine, il faut évidemment que, par compensation, ils nient le sentiment sur un plan quelconque; ce qu'ils font précisément sur le plan où la sentimentalité est la plus apparente et la moins dangereuse. L'erreur qui attribue aux Occidentaux modernes un« froid réalisme» et, aux Orientaux une mentalité rêveuse et sentimentale est du même ordre : comme la sentimentalité, chez les modernes, se dissimule dans les conceptions fondamentales dont ils vivent, et qui normalement devraient avoir un caractère intellectuel, il faut compenser cette absence d'intellectualité par une « sécheresse » apparente qui ne sort évidemment pas du cadre de la sentimentalité, car l'intellectualité pure n'est ni « sèche » ni « humide »; elle est au-delà de cette alternative tout humaine, ou autrement dit, elle n'est point une négation sentimentale de la sentimentalité. Chez l'homme spirituel, aucune faculté normale ne fait défaut, mais toute la vie psychique est comme illuminée, ou comme dotée des yeux de l'Intellect; aucune manifestation de l'âme ne reste en dehors de l'intelligence contemplative, en sorte qu'on peut dire que, chez un tel homme, la sentimentalité est intellectuelle, tandis que, chez l'homme ordinaire, c'est l'inverse qui a lieu; en d'autres termes, le sentiment possède, chez le spirituel, une qualité contemplative qui lui ajoute comme une dimension nouvelle, sans avoir aucune emprise sur l'intelligence; l'ignorant par contre — comme la philosophie moderne le prouve amplement — est sentimental dans son essence, — d'une sentimentalité falsifiée puisque non déterminée par une Idée réelle, — et il manifestera volontiers cette déficience « centrale » à travers une pseudo-intellectualité d'autant plus virulente [89].

La conformité psychique, qui se fonde sur le symbolisme du sentiment ou du désir, n'est cependant possible qu'à condition d'une conformité rationnelle d'une part, c'est-à-dire d'une connaissance théorique suffisante, et d'une conformité de l'action d'autre part; et il doit en être ainsi, vu que les éléments les plus nettement individuels ne peuvent avoir de raison

---

[89] D'après Kant, « on ne saurait éviter, ni d'ailleurs supporter, la pensée suivante : qu'un être que nous nous représentons (sic) comme le plus élevé parmi tous les autres (sic), se tienne en quelque sorte à lui-même ce langage : je suis d'éternité en éternité, rien n'existe en dehors de moi, si ce n'est ce qui est quelque chose par ma volonté; mais d'où suis-je donc? » A quoi nous répondrons qu'on ne saurait exhiber sa pauvreté intellectuelle — pour ne pas dire ses tares mentales — avec plus de naïve impudence.

suffisante et par conséquent de détermination idéale que par l'Intellect, et que, d'un autre côté, ces éléments dépendent substantiellement du monde physique où s'exerce l'action. Par l'Idée, les émotions naturelles sont, d'une part, réduites aux proportions qui correspondent à l'équilibre psychique de l'individu, et, d'autre part, dotées d'une essence spirituelle, si l'on peut dire; par l'action, — ou par la participation de l'action à l'Idée, — donc par l'action symbolique et devenue pour ainsi dire rituelle, les émotions reçoivent comme une nouvelle substance. L'Idée de l'Unité, par exemple, dissout le sentiment parce qu'il tend vers le changement, donc vers la multiplicité, et parce qu'il est un facteur d'individuation, celle-ci étant « luciférienne » et partant contraire à l'Unité qui est « unique »; mais les énergies à base de sentiment, qui doivent subsister dans la mesure où subsiste le « moi », se modèlent sur l'Unité et en traduisent consciemment des aspects. L'action, elle, participera à l'Unité, d'une part en tant qu'elle se bornera aux actes nécessaires, ce qui l'empêchera de se perdre dans la multiplicité, et, d'autre part, en tant que, la nécessité la rendant susceptible de consécration, elle retracera un aspect de l'Unité dans le domaine du changement; le rythme et l'équilibre de l'activité spiritualisée donnent ainsi à la vie psychique une substance nouvelle, tout en traversant l'âme comme un souffle de l'éternité qui lui rappelle son néant.

*
* *

Pour l'homme en tant que tel, la question de la Réalité divine peut se poser ainsi : si les autres individus — ou les objets, les aliments par exemple — possèdent une réalité immédiatement tangible et empiriquement incontestable, de sorte qu'il est tout naturel de parler à autrui ou de se nourrir d'aliments, Dieu — qui est l'ultime Prototype de toute chose — possède une réalité incommensurable par rapport à celle qui nous entoure et dont nous vivons; or, s'il est logique de parler à des individus, ou de manger des aliments, parce que les uns comme les autres sont « réels », il sera encore bien plus logique — ou moins illusoire — de parler à Dieu, qui est la Cause infinie de tout bien, et de vivre de Son Verbe, qui est l'Essence infinie de toute nourriture.

Nous avons dit plus haut que, dans l'oraison, Dieu est conçu, en quelque sorte automatiquement, comme personnel : Dieu se révèle en effet, par la force des choses, sous un aspect plus ou moins humain dès qu'il entre en contact avec l'homme; s'il n'en était pas ainsi, aucun point de rencontre ne serait possible entre Dieu et l'individu; mais cet aspect humain n'appartient pas autrement à la Divinité, en Elle-même, que la couleur n'appartient à la Lumière divine qui, elle, sera alors la « réponse » de Dieu; en d'autres termes, Dieu écoute nos oraisons et y répond sans subir en Lui-même, cela va de soi, une modification quelconque. Nos prières ne sauraient « pénétrer » dans Dieu, puisqu'elles ne sont rien devant Lui, Lui seul « étant »; nos prières expriment notre néant, notre manque de plénitude, et elles représentent ainsi autant de manifestations d'un vide relatif. Les réponses divines sont autant d'effets de la Plénitude absolue; c'est nous, les reflets, qui sommes atteints par la Cause universelle, et non inversement. « Avant » que nous eussions formulé nos prières, les réponses divines « étaient » dans l'éternité; Dieu est pour nous la Réponse éternelle et omniprésente, et l'oraison ne saurait avoir d'autre fonction que d'éliminer ce qui nous sépare de cette Réponse infini.

TRANSGRESSION ET PURIFICATION

L'idée de transgression ou de péché se présente, suivant les doctrines traditionnelles, de différentes façons, — du moins quant à son aspect humain, non point quant à son contenu essentiel, — et elle diffère même quelque peu dans les diverses doctrines proprement religieuses, pourtant très proches les unes des autres. Dans le Christianisme, la conception du péché est étroitement liée à la théorie de la chute d'Adam et du rachat messianique : le péché est envisagé, avant tout, sous les aspects de la séduction et de la chute, c'est-à-dire sous les aspects luciférien et satanique du symbolisme de la femme, — symbolisme maléfique dans ce cas [90], — et c'est ce qui explique les interdictions et restrictions dont la femme est l'objet en tant qu'instrument de volupté; la femme, ou plus précisément le corps féminin, ainsi conçu, est devenu presque le symbole même de la transgression ou du mal. Le point de vue islamique est quelque peu différent ; le péché apparaît ici sous l'aspect d'une révolte et d'une négation [91] : révolte en ce sens que l'infraction détruit l'équilibre de l'attitude d'abandon ou de soumission, *el-islâm,* et négation en tant que l'infraction implique un rejet de Ce à quoi se rapporte cette attitude — c'est-à-dire de la Norme divine, Cause de tout bien. La conception islamique du péché se concrétise par ailleurs dans les deux interdictions alimentaires, celle des boissons enivrantes et celle du porc : les boissons enivrantes peuvent signifier la séduction, la passion ou la folie, et le porc l'impureté, l'ignorance ou la sottise, c'est-à-dire les principales causes de l'infraction à la Loi universelle; le porc, en tant qu'il incarne la qualité d'obscurité ou la tendance descendante *(tamas* en sanskrit) impliquée dans la substance cosmique, n'est du reste susceptible d'aucune transposition analogique sur le plan spirituel; mais il n'en est pas ainsi du vin qui, représentant la qualité de passion ou la tendance expansive *(rajas),* a même, avant tout, un sens positif et symbolise fréquemment, dans les

[90] Il importe toutefois de remarquer que la femme, considérée par le Christianisme comme le support par excellence de la tentation et du péché, est pourtant spiritualisée dans la personne de la sainte Vierge, mère du Verbe dispensateur de la Vie; si Eve, issue d'Adam, symbolise la chute, la sainte Vierge, dont le Christ est issu, symbolisera la victoire sur le serpent. Dans l'Islam, la femme n'est point considérée sous son aspect maléfique, puisqu'elle n'intervient pas dans la chute d'Adam; c'est *Iblîs* seul qui fait tomber le premier couple et le chasse du Paradis terrestre. Dans la conception de *Jannah*, le « Jardin » ou le Paradis, la femme est spiritualisée, non en vertu d'une fonction exceptionnelle analogue à celle de la « Corédemptrice », mais simplement en tant qu'instrument d'amour, sous la forme des *Hûrîs*, « Celles aux yeux de gazelles », qui s'identifient aux *Apsarâs* hindoues et aux *Dakinîs* bouddhiques; du reste, l'iconographie chrétienne traditionnelle représente presque toujours les anges sous des traits féminins. Il serait facile de citer d'autres exemples, de nature très diverse, du symbolisme béatilique de la femme, entre autres : Sîtâ et Râdhâ; la déesse Kâlî dans la *bhakti* de Shrî Râmakrishna; les femmes de David, Salomon, Mohammed; les dames des chevaliers, telles que Béatrice dans la vie et l'œuvre de Dante.

[91] « Et ils se prosternèrent, excepté *Iblîs* qui refusa et s'enorgueillit et fut un des infidèles » (*Qoran, sûrat-el-baqarah*, 32). Le refus est la négation, l'orgueil la révolte. Les mots *khatiah*, « manquement », et *ithm*, « transgression », concernent respectivement ces deux attitudes. — On pourrait s'étonner du fait qu'*Iblis* est appelé « l'un des infidèles »; c'est qu'il ne saurait s'opposer, d'une manière quasi « symétrique », à Dieu, qui seul est Un; il doit donc se noyer dans la multiplicité des manifestations analogues, chaque cycle universel (ou « Vie de *Brahmâ* ») impliquant la manifestation d'une tendance subversive.

écrits soufis, l'ivresse contemplative [92]. Nous ajouterons que l'amour, résultant de la qualité de passion et non pas directement de la qualité d'obscurité, est également transposable sur le plan spirituel, et c'est pour cela que beaucoup d'écrits soufis — et d'autres textes ésotériques — prennent la forme de poèmes d'amour [93]; en tout état de cause, l'amour, comme tel, ne se trouve pas associé, dans la perspective islamique, à une idée de péché, puisqu'il est conçu dans sa fonction cosmique bien plus que dans sa contingence charnelle.

Dans la pensée hindoue, l'infraction est considérée comme une rupture d'équilibre due à une affirmation individuelle — ou plutôt individualiste — contraire au *dharma,* la loi inhérente à la nature de chaque être et de chaque catégorie d'êtres; ce que la morale appelle « péché », — mot qui suggère avant tout une idée de reproche, ce qui montre sa sentimentalité, — est ici *adharma*, « non-conformité à une loi nécessaire »; l'idée du *dharma* est d'ailleurs très proche de celle d'*islâm* dont elle est comme la forme purement métaphysique. Quant à la pensée chinoise, l'idée de l'infraction à la Loi cosmique y est liée à la conception de la « nature » *(sing)* qui est la « Loi du Ciel »; l'infraction est regardée comme un acte qui est contraire à la « nature » et qui abrège la vie, ou comme un oubli du *Tao*, celui-ci étant la Racine divine et, par là, la Loi interne et la mesure de toute chose.

*

* *

On entend souvent affirmer que l'idée de transgression ou de péché n'est qu'illusion et sentimentalité, la morale étant variable suivant les races et les âges, et ses lois différant jusqu'à se contredire; cette erreur provient, indirectement et à rebours, des limitations inhérentes au point de vue moral lui-même, en ce sens qu'elle réagit abusivement contre le caractère absolu que ce point de vue prête aux faits. Sans insister en premier lieu sur la profonde nécessité des divergences morales, nous dirons d'abord ceci : dès lors que la transgression est envisagée en elle-même, dans sa nature cosmique et sous l'aspect de ses conditions générales, — donc somme toute dans sa réalité subjective qui la définit essentiellement, le péché ayant sa racine dans l'intention, —les facteurs sociaux n'entrent plus dans sa définition, car une législation ne constitue qu'un support particulier, évidemment symbolique, et variable selon les « climats », de l'équilibre social ou individuel; si la loi extérieure ne s'identifie pas à la norme même du comportement humain, elle la manifeste cependant selon telle perspective; en tout état de cause, la diversité des symboles ne saurait porter atteinte à la réalisation de l'équilibre dont il s'agit. En d'autres termes, la législation

92 Voir à ce sujet l'Eloge du Vin (*Al-Khamriyah*) d'Omar ibn Al-Fâridh. — Le sanglier est tellement différent du porc domestique — c'est-à-dire dégénéré — qu'il se prête à un symbolisme positif; les Musulmans le mangent, à l'exception d'une partie qui est assimilée au porc ordinaire. Ils établissent du reste une différence analogue entre le chien ordinaire et le lévrier : le premier est considéré comme impur, tandis que le second, qui diffère des autres chiens par des caractères tout à fait exceptionnels, entre dans la catégorie des animaux purs. D'une manière générale, le symbolisme se fonde souvent sur un seul aspect des choses : par exemple, on pourrait s'étonner de voir représenter Saint Dominique — le grand défenseur de l'orthodoxie chrétienne contre l'hérésie — par un chien crachant du feu, conformément à une vision de la mère du Saint; or, il saute aux yeux que le chien représente ici le gardien vigilant dont la voix protège la maison du maître; c'est donc une vertu éminente que symbolise ici cet animal, ce qui présuppose d'ailleurs qu'il la possède d'une façon naturelle. A ce propos, on se rappellera qu'au moyen âge, les Frères Prêcheurs étaient appelés « Chiens du Seigneur », *Dominicanes*, par une façon de lire qui ressemble aux procédés du *nirukta* pour le sanskrit.

93 Ce fait est loin d'être particulier au Soufisme; les exemples les plus célèbres de ce genre de poèmes sont peut-être le *Cantique des Cantiques* et le *Gîta-Govinda*, sans oublier les poèmes des troubadours et des *Fedeli d'A more*.

traditionnelle est l'application de l'équilibre cosmique à une collectivité humaine, ou à un individu en tant qu'il s'intègre dans la perspective dont relève la loi envisagée; mais l'équilibre cosmique agit avant tout comme une loi interne qui n'a rien de législatif et qui peut même, dans certains cas exceptionnels, entrer en contradiction extérieure avec la loi commune, tout comme les prescriptions des différentes traditions peuvent se contredire[94]. Ce cas ne saurait toutefois concerner que « ceux qui sont à eux-mêmes leur propre loi », pour parler le langage de l'ésotérisme musulman; quant à l'individu qui ne réalise pas cette identité intérieure — et « de force majeure » — avec la Loi universelle, il lui faut, à défaut de connaissances directes, des supports symboliques adaptés à sa mentalité pour réaliser son équilibre, et c'est là le cas de l'immense majorité des hommes. Nier la nécessité profonde des différentes législations ou morales, revient à nier l'homogénéité nécessaire et spontanée de toute tradition; on oublie alors que la loi morale ou rituelle ne constitue que la partie d'un ensemble dont l'unité propre, se rattachant à une perspective spirituelle définie, ne peut être rompue; cette perspective, d'une part, et les contingences ethniques et historiques, d'autre part, sont les facteurs qui déterminent essentiellement la forme de la loi, de même que, pour l'individu, c'est le degré et la nature de sa connaissance spirituelle d'une part et sa structure mentale d'autre part, qui déterminent immédiatement la nature de sa loi interne.

L'acte lui-même, qu'il consiste en une action ou en une omission, participe nécessairement aux qualités ou tendances cosmiques que la doctrine hindoue distingue comme les trois *gunas*} et que nous désignerons ici par les mots « intelligence », « passion » et « ignorance »; c'est la prédominance de l'une de ces qualités qui détermine l'acte, non pas en tant que tel, mais en tant que conformité ou transgression [95]. D'un autre côté, si nous définissons la transgression comme une non-conformité dans le domaine de l'action, nous pouvons préciser en ajoutant qu'elle est une non-conformité à l'égard de l'Acte divin; celui-ci est pure affirmation, tandis que le péché est négatif et passif en ce sens que l'homme y renie d'une certaine façon son intelligence et s'abandonne à l'apparence, donc au « fait brut ».

---

[94] Nous avons montré, dans notre précédent livre et à propos du « péché » de David, comment une « affinité cosmique » peut entrer en conflit avec une loi morale; nous pourrons préciser encore notre pensée à l'aide de l'exemple suivant : c'est un fait universellement connu — et d'ailleurs la chose va de soi — qu'il existe, pour tout être humain, un partenaire idéal du sexe opposé; or dans l'immense majorité des cas, les deux êtres « faits l'un pour l'autre » ne se rencontrent jamais, pour la simple raison qu'il est des affinités humaines qui n'impliquent point la proximité spatiale, et que les deux individus peuvent même vivre sur des continents différents; mais quand une telle rencontre se produit, il y a toutes les chances qu'elle donne lieu à une passion si violente que la mort peut survenir en cas de séparation, et cette mort, d'après un enseignement soufique, doit être considérée comme un martyre au sens propre du terme; aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que l'Église se résolve à délier de ses vœux un prêtre victime d'une passion si exceptionnelle, à la seule condition que la femme soit libre selon la loi chrétienne. On peut penser que l'amour de David pour Bethsabée — comme celui de Majnûn pour Laïlah dans l'hagiographie musulmane — fut de cet ordre, et que la détresse du Roi-Prophète marqua l' « extinction » devant précéder le *Fiat Lux*; c'est ce qui expliquerait, d'une part le caractère « cosmique » et « providentiel » de ce que la Bible considère comme la transgression de David, — à raison suivant la perspective strictement morale du Mosaïsme, — et d'autre part le fait que les Psaumes, chants divinement inspirés et décrivant les vicissitudes de l'âme en quête de Dieu, ont pu nourrir des légions d'âmes cherchant cette même réalisation de l' Infini.

[95] « L'action dont on a honte, lorsqu'on vient de la faire, lorsqu'on la fait, et lorsqu'on se prépare à la faire, doit être considérée par l'homme sage comme empreinte de la qualité d'obscurité (*tamas*). — Tout acte par lequel on désire acquérir dans le monde une grande renommée, sans toutefois s'affliger beaucoup de la non-réussite, doit être regardé comme appartenant à la qualité de passion (*rajas*). — Lorsqu'on désire de toute son âme la Connaissance, lorsqu'on n'a pas honte de ce que l'on fait, et que l'âme en éprouve de la satisfaction, cette action porte la marque de la qualité de conformité (*sattwa*). — L'amour du plaisir distingue la qualité d'obscurité; celui de la richesse, la qualité de passion; celui de la vertu, la qualité de conformité; la supériorité d'attitude suit, pour ces choses, l'ordre d'énumération ». (*Mânava-Dharma- Shâstra*, XII, 35-38.) — Dans la doctrine islamique, ceux qui sont doués de la qualité de conformité sont « ceux sur qui est la grâce » (*elladhîna anamta alayhim*); ceux qui possèdent la qualité de passion sont «ceux qui errent» (*ed-dâllûn*); et ceux qui sont assujettis par la qualité d'obscurité, d'ignorance ou de non-conformité, sont « ceux contre lesquels Tu es irrité» (*el-maghdûbu alayhim*).

Avant d'aller plus loin, nous devons nous arrêter un instant à l'idée chrétienne du « péché originel » : celui-ci est la tendance fondamentale, propre à l'homme « déchu », vers l'« illusion », tendance qui se trouve compensée — et virtuellement abolie — par le baptême; or le fait que le rite baptismal constitue une initiation et qu'il dépasse par conséquent le plan moral, indique que le « péché originel », puisqu'il est l'objet de ce rite, correspond également à une conception initiatique, donc supra- morale. Comme une telle conception ne saurait s'imposer en dehors du domaine de l'ésotérisme, — le cas du Christianisme est exceptionnel, — il sera toujours légitime de ne point en tenir compte dès lors qu'on se place en deçà de ce domaine : on peut donc nier le « péché originel » et s'arrêter au fait que le « mal » ne se trouve point actualisé dans l'âme des enfants en bas âge, et c'est ce que fait l'Islam qui ne connaît ni « péché originel » ni baptême, excepté, bien entendu, dans son ésotérisme où il possède nécessairement les équivalents sous une forme appropriée. Du reste, l'idée de 1' « immaculée conception », étroitement solidaire de celle dont nous venons de parler, donne lieu à des remarques analogues : on comprendra que la théologie grecque, conformément à sa prudence en matière de définition dogmatique et à sa fidélité au symbolisme scripturaire, a voulu éviter de « cristalliser », sur le plan de la doctrine extérieure, une vérité touchant de très près la question fort délicate de la « divinité humaine », si l'on peut dire; en tout état de cause, si le dogme catholique de 1' « immaculée conception » signifie que la Vierge est « la créature parfaite », l'absence de ce dogme, chez les Grecs, signifiera en dernière analyse que « Dieu seul est bon », selon la formule même de l'Evangile.

*
* *

L'ignorance qui est la condition fondamentale de la transgression, est d'un tout autre ordre que la simple ignorance théorique : c'est l'ignorance effective dont la racine est dans le cœur, et non dans la raison ou dans la mémoire; et c'est cette ignorance que les Ecritures monothéistes appellent, avec une extrême justesse d'expression, « durcissement de cœur ». L'ignorance se manifeste selon trois modes principaux : la sottise, la faiblesse et la méchanceté; ce sont là les privations respectives de la Sagesse, de la Puissance et de la Miséricorde ou Beauté divines, les qualités humaines correspondantes étant l'intelligence, la force et la bonté. La sottise est l'incapacité de discerner l'essentiel de l'accessoire : elle consiste à s'attacher aux seuls faits et à les considérer simplement comme tels, donc sans la moindre induction; la faiblesse est l'abandon aux illusions et le manque de pénétration intellectuelle à l'égard des apparences, donc un manque d'homogénéité intérieure et partant de résistance; la méchanceté enfin, qui est la « non-conformité » de beaucoup la plus grave, — car elle est éminemment « active » et « consciente », — est une abstraction inverse de celle opérée par l'intelligence : alors que cette dernière fait apercevoir les rapports internes des choses, la première représente une tendance expressément limitative, négative et destructive. Avant de transgresser, l'homme se trompe lui-même; pour fausser provisoirement son jugement, il développe des arguments caractérisés, suivant les cas ou les individus, soit par la sottise, soit par la faiblesse, soit par la méchanceté : le sot dissout son discernement dans une sorte de torpeur; le faible l'abandonne devant l'illusion; le méchant le brise avec violence. On peut encore dire que la transgression par sottise est l'action — ou l'omission—dépourvue de raison suffisante; et en tant qu'elle est une réaction, elle ne répond qu'à un fait. La transgression par faiblesse est caractérisée par une raison suffisante illusoire; elle procède essentiellement d'une réaction à l'apparence. Enfin, la transgression par méchanceté n'a

comme raison suffisante que la tendance maléfique à la négation, ou, en d'autres termes, la haine de ce qui apparaît comme une affirmation de la Norme divine.

Toute transgression doit donc être considérée comme exprimant chez l'agent le manque d'une qualité positive, telle que la sagesse, la force, la pureté; or, si toute qualité positive se rapporte à un aspect divin, l'absence d'une telle qualité doit se rapporter également, sinon à un autre aspect divin dont elle ne procède que très indirectement, du moins à un centre cosmique de nature soit luciférienne, soit satanique — centre qui est la source directe de la qualité négative, et qui s'oppose illusoirement à l'aspect divin qu'il nie; le vice vit par la communication régulière, rythmique en quelque sorte, avec le centre obscur qui détermine sa nature, et qui, pareil à un vampire invisible, attire, étreint et engloutit l'être en état de transgression et de déséquilibre. S'il n'en était pas ainsi, la simple infraction ne resterait qu'un fait isolé; mais toute infraction est par définition un précédent et établit un contact avec un centre ténébreux[96], et ceci met encore en lumière la nécessité des rites de purification, qui ont précisément pour effet de rompre de pareils contacts et de rétablir la communication avec l'aspect divin dont la transgression a été, à l'instar de son centre cosmique, la négation.

D'autre part, la transgression ne peut pas ne pas refléter une réalité universelle, sous peine d'être dépourvue de cause; l'absence relative même de la Cause divine, ainsi que la présence illusoire d'un centre cosmique qui agit comme cause négative, doit procéder en dernier lieu d'une cause ontologique. Dans ce sens, la transgression répète analogiquement, dans le domaine de l'action humaine, le processus de la manifestation universelle, en tant que celle-ci est envisagée comme opposition « démiurgique » par rapport au Principe immuable, c'est-à-dire à la fois sous les deux aspects de sa séparation illusoire d'avec le Principe divin et du renversement des rapports analogiques qu'elle implique. Quant à la transgression qui consiste en un manquement, elle n'est évidemment pas un mode d'action, bien qu'elle concerne également le domaine de l'activité humaine, et elle ne reflète pas le processus de la manifestation, mais uniquement l'irréalité de celle-ci; on voit par là que l'accomplissement et l'omission peuvent avoir une signification bénéfique ou maléfique suivant les conditions internes et externes qui en déterminent la qualité respective, ce qui revient à dire que la transgression est essentiellement caractérisée, non point par son caractère d'action ou d'omission, mais par l'intention qui la détermine [97].

Mais il est un autre sens du « péché » que nous devons prendre en considération ici, et qui nous ramène au « péché originel » dans sa signification ésotérique : si le « péché » était exclusivement le comportement contraire à une loi religieuse, on ne saurait, sans antilogie, affirmer que « le juste pèche sept fois par jour », car il y a toujours eu des hommes capables

---

96 L'enfer est parfois représenté sous la forme d'un monstre qui parle et qui se déplace; El-Ghazzâlî le décrit ainsi : « Il marche sur quatre pieds et on le conduit par soixante-dix mille lanières. A chaque lanière se trouvent soixante-dix mille anneaux; si on rassemblait tout le fer de la terre, il n'aurait pas le poids d'un seul de ces anneaux. A chaque anneau se tiennent soixante-dix mille gardiens infernaux... Il râle, hurle, crépite, susurre, étincelle et fume, de sorte que les cieux sont rendus invisibles par l'obscurité qu'il exhale ». Certaines espèces animales inférieures peuvent symboliser ce dont il s'agit : la pieuvre, tronc informe aux tentacules couvertes de ventouses, sécrétant un liquide noirâtre qui l'enveloppe, et étreignant ses victimes dont elle suce le sang, est très représentative à cet égard. — Il ne sera peut- être pas inutile de préciser quelles sont les attitudes habituelles des esprits ténébreux : premièrement, dire l'inverse de la vérité, aussi exactement que possible; deuxièmement, nier ses propres défauts et les attribuer à d'autres, de préférence à ceux qui en sont parfaitement indemnes; troisièmement, changer continuellement d'argument, le but de l'argumentation n'étant que la subversion; quatrièmement, exagérer le mal de ce qui est bien, exagérer le bien de ce qui est mal, c'est-à-dire définir le bien comme mal à cause d'une ombre d'imperfection et définir le mal comme bien à cause d'un reflet de perfection; en un mot, fausser partout les justes proportions et intervertir les rapports normaux. Nous pourrions ajouter un cinquième trait : diviniser une qualité secondaire afin de nier une qualité essentielle, ou encore, afin de dissimuler une tare fondamentale.

97 Suivant la doctrine islamique, *Allâh* ne juge pas l'homme d'après l'acte, mais d'après l'intention (*nitjah*).

de se conformer parfaitement aux prescriptions sacrées; il faut donc entendre ici le mot « péché » dans un sens plus vaste, et il est une parole inspirée qui en fournit la clef : « Celui donc qui sait faire ce qui est bien et qui ne le fait pas, commet un péché » (Epître de saint Jacques, IV, 17). Or il est impossible d'agir toujours le mieux possible, car l'esprit humain est incapable de fixer son attention simultanément sur tous les aspects possibles d'une réalité; fixant son attention sur tel bien, il peut arriver à perdre de vue tel autre; l'imperfection de l'action humaine est donc conditionnée, non pas exclusivement par un mauvais vouloir, mais aussi par les vicissitudes du créé lui-même, et c'est pour cela que certaines Ecritures attribuent des « péchés » même aux Prophètes ou « Hommes-Dieu », tandis que d'autres, envisageant le péché dans son sens propre et immédiat, affirment au contraire l'impeccabilité de ceux qui, étant « homme divin », sont aussi « Dieu humain ». En un mot, si « le juste pèche sept fois par jour », c'est parce qu'il ne peut pas y avoir de « qualité pure » dans la manifestation; une manifestation purement qualitative, comme l'envisage pratiquement tout « moralisme », est une contradiction dans les termes. Pour les moralistes, la vertu devient pratiquement une fin en soi; or, comme il ne peut pas y avoir de vertu absolue, le seul élément qui puisse parfaire la vertu — et qui en détermine en même temps la nature et l'étendue — est la Connaissance intellectuelle; elle seule est une participation directe aux Perfections divines, et celles-ci seules peuvent donner aux vertus humaines leur sens positif et leur raison suffisante.

*
* *

Ceci nous amène à la question de la perfection — ou imperfection — de l'Homme-Dieu; il est vrai que nous y avons déjà répondu implicitement par ce qui précède, mais cette question, bien qu'étant à certains égards en dehors de notre sujet, est pourtant d'une importance telle que nous devons nous y arrêter quelque peu. L'individu humain comme tel, dirons-nous, ne peut pas ne pas comporter les attributs limitatifs qui le définissent essentiellement, sans quoi il ne serait pas un individu humain, mais autre chose; or, il n'y a aucun doute que l'Homme-Dieu est, sous un certain rapport et par définition, un individu humain, sans quoi il ne serait « homme » en aucune façon, et il serait même impossible d'en parler d'une façon quelconque; le Christ est « vrai Dieu et vrai homme », et on se souviendra de sa parole : « Que m'appelles-tu bon? Dieu seul est bon [98]. » On pourrait rapprocher de cette parole évangélique le passage suivant d'une *Upanishad :* « L'essence de l'homme est faite de

[98] D'après la doctrine hanbalite, les imperfections apparentes dans la vie d'un Prophète sont voulues par la Providence dans le seul but de révéler, à l'occasion de ces faits, des règles de conduite (*sunnah*) s'appliquant aux situations les plus diverses de la vie humaine. — Maître Eckhart exprime l'aspect fondamental de cette vérité en les termes suivants : « Quelqu'un pourrait objecter : le Christ avait-il l'indifférence immuable lorsqu'il s'écria: « Mon âme est triste jusque dans la mort»? et Marie lorsqu'elle se tint debout sous la croix? Et l'on parle pourtant beaucoup de sa plainte; comment tout cela s'accorde-t-il avec l'indifférence immuable? Eh bien! en tout homme, comme les maîtres l'enseignent, sont au fond deux hommes: premièrement, l'homme extérieur ou sensoriel; à celui-ci servent les cinq sens qui, en vérité, ont leur force également de l'âme; deuxièmement, l'homme intérieur, ou l'intériorité de l'homme... L'homme extérieur peut exercer une activité, pendant que l'homme intérieur en reste parfaitement libre et immuable. Dans le Christ aussi était un homme extérieur et un homme intérieur, et de même en notre bien-aimée Dame, et tout ce qu'ils manifestaient par rapport à des choses externes, ils le faisaient en partant de l'homme extérieur, et l'homme intérieur se maintenant dans l'indifférence immuable. C'est de cette manière aussi que le Christ prononça les mots: « Mon âme est triste jusque dans la mort»; et quelles que fussent les lamentations et les plaintes de notre Dame, elle se maintint pourtant simultanément, dans son âme intérieure, dans l'indifférence immuable. Prends un exemple : la porte a besoin d'un gond dans lequel elle tourne; je compare la porte à l'homme extérieur et le gond à l'homme intérieur. Lorsque la porte s'ouvre et se ferme, la porte est bien en mouvement, mais le gond reste immuable en un endroit et n'est pas atteint par le mouvement. » (*Von der Abgeschiedenheit.)*

désir », sans que toutefois l'application de cette formule à la nature humaine du Christ doive amener à conclure que des êtres comme lui, — les « hommes divins », — soient soumis au désir; car s'il est vrai que de tels êtres possèdent une individualité qui, comme telle, comporte nécessairement tous les éléments constitutifs et tous les attributs essentiels de l'individualité, et que par conséquent leur psychisme implique une particularisation analogue à celle que l'on appelle « désir » chez le commun des mortels, cette individualité, chez le grand spirituel, — qu'il ait la fonction de Révélateur ou non, — n'en est pas moins d'une autre essence que chez l'homme ordinaire, et cela en raison de la pénétration intime de toutes ses modalités par l'Universel. Par conséquent, lorsqu'on maintient, en parlant d'un Homme-Dieu, la terminologie psychologique ordinaire, les mots n'ont plus qu'une valeur analogique et approximative, car il y a une différence, sinon absolue, du moins éminente et essentielle, entre le psychisme du « pécheur » et celui de l'homme « déifié »; ainsi, quand l'homme divin exprime apparemment un sentiment ou un désir, c'est lui seul qui a raison en se servant de termes humains, et les mêmes affirmations deviendraient — toujours par rapport à l'Homme-Dieu — plus ou moins fausses dans la bouche d'un homme ordinaire [99] ; celui-ci ne peut pas connaître les « dimensions » qu'ont, chez le « Dieu humain », les faits individuels grâce à leur « qualité » transcendante; en un mot, c'est la substance même de l'individualité qui, chez l'homme divin, est transmuée par la « Présence réelle ». Dire qu'un homme divin est au-delà de l'individualité, qu'il est parfaitement « uni », revient à dire que son « moi » — qu'il possède au même titre que son corps physique — ne peut pas lui faire obstacle; mais cela ne saurait signifier que cette individualité, donc ce qui se manifeste comme telle, soit inexistante, car cela serait contradictoire, quelque chose d'inexistant ne pouvant se manifester en aucune manière; une apparence ne peut pas « n'être qu'une apparence », pas plus qu'une ombre ne peut provenir d'elle-même; l'individualité — dont la présence, selon un mode quelconque, est chose évidente chez tout homme, du moment que l'état humain est un état individuel — ne peut pas ne pas être ce qu'elle est par définition. Ces considérations aideront à mieux comprendre que la parole évangélique que nous avons citée plus haut, et de laquelle on pourrait rapprocher un grand nombre de formules analogues, concerne l'individualité en tant que telle, et non pas en tant que pénétrée et déterminée par l'Universel; et elle ne concerne en aucune façon, cela va de soi, l'état d' « Identité suprême » de l'Homme-Dieu. C'est pour cela qu'il est possible et légitime de dire que l'individualité existe en dehors de l'état d'identité suprême et que, de ce fait, l'homme divin, qui est tel précisément en raison de cette Identité, n'en est pas affecté; en sorte qu'il serait beaucoup moins inexact de dire de lui qu'il « a » une individualité que de dire qu'il « est » un individu; en tout état de cause, il est difficile de définir de quelle manière et sous quel rapport on doit attribuer l'individualité à l'homme divin. On pourra bien, en langage humain, essayer de préciser de quelle manière l'homme divin est individuel et de quelle manière il ne l'est pas, mais on ne pourra jamais l'exprimer d'une façon adéquate et complète, car les réalités infiniment complexes et apparemment fort paradoxales dont il s'agit ici dépassent le cadre de la simple raison humaine dont le langage est l'instrument. Peut-être pourrons-nous résumer toutes ces considérations dans la formule suivante : l'homme divin est « vrai Dieu et vrai homme »; et, étant « Dieu », et malgré qu'il est « homme », il n'est pas « homme » de la même façon que les autres hommes qui, eux, ne sont pas « Dieu »[100].

---

99 Lorsque le sage dit : « Je désire », il dit vrai, mais lorsque l'homme ordinaire dit de lui : « Il désire », il se trompe; on pourrait dire aussi que le sage, lorsqu'il « désire » quelque chose, le fait avec le consentement divin (*bi-idhni Llâh*) ou par ordre divin (*bi-amri Llâh*) et, dans la mesure où son individualité « désire », elle a simultanément sacrifié l'objet de son vouloir; c'est ce qu'exprime cette parole du Christ :
« Que Ta volonté soit faite, non la mienne », parole qui caractérise la disposition du sage parfait dans toute velléité, et qui oblige d'admettre, lorsqu'on se place au point de vue humain ordinaire, que le sage parfait est au-delà du désir.

100 « La réalité ésotérique, perçue dans la contemplation, est la suivante : le serviteur subsiste par la subsistance *qu'Allah* lui accorde, et L'aime de l'amour qu'il a pour lui, et Le regarde du regard par lequel Il le regarde, sans

*
* *

Mais revenons à la question de la transgression, ou plutôt à celle de la purification qui en est inséparable : les rites purificatoires neutralisent les effets du péché, — en tant que ces effets concernent l'agent, et sans modifier la cause permanente du mal, aucun rite ne pouvant abolir l'ignorance, — et ouvrent ainsi la voie pour l'élimination de cette cause même; ce qui revient à dire qu'ils opèrent la réintégration virtuelle dans l'état édénique. Mais l'extirpation de la racine du péché nécessite l'intervention d'une aide encore plus positive, soit sous la forme d'une influence spirituelle, soit sous celle d'un moyen propre à actualiser la Présence divine que nous portons en nous-mêmes, et à établir ainsi une sorte de contact avec Dieu [101] ; le premier cas est celui de la communion chrétienne, et le second celui de l'oraison dominicale, ou, dans l'Islam, celui de la prière rituelle [102], pour ne citer que ces exemples; il importe toutefois de ne pas perdre de vue que le but de ces moyens spirituels n'est point d'abolir la transgression, mais de sanctifier l'âme en vue de ses fins dernières; d'autre part, ils exigent, comme les rites purificatoires, de la part de l'individu deux attitudes qui lui appartiennent strictement en propre, à savoir l'intention droite et l'effort qui la traduit en actes.

L'ablution musulmane et la confession chrétienne [103] préparent respectivement soit à la prière, soit à la communion, et les conditionnent même : dans l'ablution, qui se retrouve d'une certaine manière dans l'usage de l'eau bénite, l'eau produit un contact avec la pureté édénique, et cela grâce à 1' « analogie parallèle » et aux répercussions allant du sensible au spirituel; l'ablution « éloigne du monde », selon l'expression du Soufi Abu Bakr Es-Shîblî, pour préparer à l'approche de Dieu qui est Unité et Pureté. Si l'eau peut être un support rituel de purification, la raison en est qu'étant un élément, l'eau est simple, donc indivisible et incorruptible dans sa substance; et c'est pour la même raison que les autres éléments, excepté l'éther qui n'est pas immédiatement sensible et qui d'ailleurs est omniprésent, peuvent également servir de support rituel, comme le montre le remplacement — permis dans certaines circonstances — de l'eau par le sable, pour l'ablution musulmane, ou encore les pratiques respiratoires du *hathci-yoga,* sans oublier la purification par le feu qui a lieu dans l'incinération hindoue des morts. Il y a lieu d'attirer l'attention, dans cet ordre d'idées, sur

---

qu'il reste en propre au serviteur, de lui-même, chose quelconque qu'il puisse considérer comme sienne » (*Ibn El-Arîf*). — « Examine bien ce que toi et tes compagnons admettez unanimement : *Allâh*, à cause de Sa Transcendance sublime et la sainteté de Sa Réalité, ne peut subsister dans le corps; quant à l'homme, il voit par la faculté visuelle qui subsiste dans l'organe corporel de ses yeux, et il entend par l'ouïe qui subsiste dans ses oreilles, et il parle par la faculté locutive qui existe en sa langue, ses lèvres, et autres organes vocaux. Mais il arrive ensuite que ce même homme réalise un acte quelconque de vertu, non de ceux qui sont strictement obligatoires, mais des surérogatoires et des dévotions qu *Allâh* lui conseille et l'invite à pratiquer, et que cet acte de vertu a pour conséquence la privation, pour lui, de l'ouïe, de la vue, du langage et de toutes les autres facultés spirituelles ou physiques qu'on lui disait nécessairement siennes et en vertu desquelles on le qualifiait, en toute propriété, des termes d'auditeur, voyant, parlant. C'est dire que maintenant il a commencé d'entendre et de voir par *Allâh*, après avoir auparavant entendu et vu avec ses sens de l'ouïe et de la vue; et cela sans préjudice de ce que nous savons avec certitude, qu *Allâh* est trop sublime et saint pour que les choses créées soient des sujets où II subsiste ou que Lui-même soit un sujet où résident les choses créées. Néanmoins, le serviteur entend maintenant et voit et parle avec Ce qui ne subsiste point en lui, car *Allâh* est maintenant son ouïe, sa vue et sa main. » (Mohyiddîn ibn Arabî dans ses *Futûhât el-makkiyah*.)

101 Nous disons « une sorte », car un tel contact ne saurait être direct, sans quoi il y aurait une commune mesure entre Dieu et l'homme.

102 A vrai dire, la communion dépasse immensément la finalité individuelle de la prière, mais nous devons tenir compte ici de ce que, dans l'exotérisme chrétien, elle joue en fait un rôle tout à fait analogue à celui de l'oraison.

103 Nous citons l'ablution en premier lieu à cause de l'universalité de son symbolisme; le cas de la confession chrétienne est assez complexe en raison du caractère particulier de l'éso- exotérisme chrétien.

l'importance de l'acte vital principal, la respiration, qui purifie le sang et qui met l'homme en contact, d'une façon rythmée, avec l'air et, par transposition analogique, avec la pureté de l'Esprit; aussi n'est-ce pas sans raison que la respiration est étroitement liée, dans l'Hésychasme aussi bien que dans les méthodes orientales, à la méditation même; la respiration spiritualisée influe à son tour sur la circulation sanguine et pénètre, avec son parfum spirituel, jusqu'aux confins de notre corps, devenu ainsi tabernacle de la « Présence réelle ».

La transgression est essentiellement la non-conformité de l'action; et comme la Connaissance seule peut délivrer des liens de l'action, elle seule peut éliminer définitivement la possibilité même de la transgression. « Quand même tu aurais commis plus de transgressions que tous les transgresseurs, sur le vaisseau de la Connaissance, tu traverseras toute transgression. — Comme un feu allumé réduit le bois en cendre, Arjuna, ainsi le feu de la Connaissance consume toutes les actions. — Car il n'est point d'eau lustrale pareille à la Connaissance ». (*Bhagavadgîtâ*, IV, 36-38)[104].

104 Dans un sens analogue, mais en mode « bhaktique », sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus dit : « Quand même j'aurais commis tous les crimes, je ne perdrais rien de ma confiance en Dieu, car je sais à quoi m'en tenir sur sa miséricorde infinie ». On remarquera le rapport entre la « confiance » et le « savoir », c'est-à-dire la « certitude ».

DU SACRIFICE

Il est un mode de purification qui concerne la vie même : c'est le sacrifice, qui doit compenser ce qu'on pourrait appeler, par analogie avec l'ordre moral, la « transgression existentielle » ou le « péché cosmique », c'est-à-dire notre manifestation même en tant qu'elle semble usurper ou contredire, d'une manière en quelque sorte « titanique » ou « luciférienne », la Vie divine. Le sacrifice est comme une mort volontaire et symbolique dans le cadre de la vie : tout ce qui existe « vibre » entre le Principe, qui est « non-existence », puisqu'il se situe au-delà de l'Existence qu'il détermine, et la manifestation, qui, au contraire, tend vers l' « existence totale », sans jamais pouvoir la réaliser d'ailleurs puisque seul le Principe est entièrement « Soi- même »[105]. Ce qui existe ne peut «soutenir» et « étendre » son existence que moyennant des réminiscences — ou récapitulations — de son existence initiale, ou plutôt de son inexistence principielle; toute chose porte organiquement la trace de son néant; la « densité absolue » est chose inconcevable, parce que contradictoire. Le son, par exemple, pour pouvoir s'étendre dans la durée, doit s'affirmer moyennant des sortes d' « arrêts » ou de « vides » qui le prolongent en quelque manière, conformément à la loi de compensation — ou de « vibration » — régissant toute existence; s'il n'y avait pas ces « vides » dans la « matière » même du manifesté, celui-ci se réduirait à une sorte d'explosion instantanée qui centraliserait en elle-même toute la puissance ou, si l'on veut, toute la « vitalité » du créé, — puissance qui, dans les conditions normales, s'affirme précisément par les différents modes d'étendue de ce dernier; c'est ainsi que le son manifesté dans la durée peut être considéré comme la réfraction « brisée » du son instantané dont nous supposons provisoirement l'existence. On ne saurait affirmer toutefois qu'une telle manifestation « instantanée » ou « centrale » soit absolument impossible, car, la Possibilité universelle seule étant absolue, toute impossibilité a une limite marquée par une possibilité qui semble la démentir, d'où l'adage : « L'exception confirme la règle[106] ». Il faut donc que la « manifestation totale » ou « massive », bien qu'impossible en soi, se réalise au moins d'une façon symbolique dans l'ordre des apparences, et elle revêt alors un aspect soit maléfique, soit bénéfique; dans les deux cas, — celui du cataclysme comme celui du miracle, — il y a « purification », c'est- à-dire réintégration d'un déséquilibre partiel dans l'équilibre total[107].

---

105 Cette « existence totale » se trouve symboliquement réalisée dans les corps les plus durs, les plus denses et les plus massifs, mais il va sans dire que leur densité ne saurait être que relative.

106 Ainsi, l'impossibilité qu'un carré soit rond entraîne la possibilité d'un quadrilatère à côtés convexes; l'impossibilité que le noir soit blanc entraîne la possibilité du gris; l'impossibilité de la Toutc-Possibilité seule est absolument impossible; toutefois les impossibilités cosmiques peuvent avoir, cela est évident, la qualité du « relativement absolu ». Cette dernière expression, qui, logiquement, est une contradiction dans les termes, appelle la précision suivante : l'affirmation que 1+1 = 3 ne saurait être d'une fausseté « absolument absolue », puisqu'il y a des affirmations encore plus fausses, par exemple que 1+1 = 0; la fausseté de 1+1 = 3 est donc « relativement » absolue, ce qui, en tout cas, signifie qu'elle n'est point relative, mais absolue en son ordre; aussi notre réserve n'a-t-elle qu'un sens métaphysique, et nullement mathématique.

107 Ceci permet de comprendre le rapport entre le miracle — ou le cataclysme — et le diamant; celui-ci appartient au même ordre de faits cosmiques et peut avoir une émanation soit bénéfique, soit maléfique.

*
* *

L'homme est le seul être, dans le monde terrestre, à pouvoir se purifier consciemment des taches de son existence, et c'est pour cela qu'il est dit que « l'homme est le seul animal qui sacrifie » (*Shatapatha-Brâhmana*, VII, 5); en d'autres termes, la vie étant un don du Créateur, les êtres conscients et responsables doivent, afin de réaliser spirituellement le sens de ce don en se référant à sa qualité symbolique, et afin de rendre ce don, par là même, plus prospère et plus durable[108], sacrifier au Créateur une partie de ce qu'il a donné. Ce sacrifice peut avoir des formes soit sanglantes, soit non sanglantes : ainsi, pour ne citer que ces exemples parmi une multitude d'autres, les Hindous, comme beaucoup de peuples, ne mangent qu'après avoir offert une part aux divinités, de sorte qu'ils ne se nourrissent au fond que de restes sacrificiels; de même encore, les Musulmans et les Juifs versent tout le sang de la viande destinée à la consommation. Dans un sens analogue, les guerriers de certaines tribus de l'Amérique du Nord sacrifiaient, au moment de leur initiation guerrière, un doigt au « Grand- Esprit »; il est à retenir que les doigts sont sous un certain rapport ce qu'il y a de plus précieux pour le guerrier, homme d'action, et d'autre part, le fait que l'on possède dix doigts et que l'on en sacrifie un, c'est-à-dire un dixième de ce qui représente notre activité, est fort significatif, d'abord parce que le nombre dix est celui du cycle accompli ou entièrement réalisé, et ensuite à cause de l'analogie qui existe entre le sacrifice dont nous venons de parler et la dîme (*décima*, dixième). Celle-ci est du reste l'équivalent exact de la *zakkât* musulmane, l'aumône ordonnée par la Loi qoranique : afin de conserver et d'augmenter les biens, on empêche le cycle de prospérité de se fermer et cela en sacrifiant le dixième, c'est-à-dire la partie qui constituerait précisément l'achèvement et la fin du cycle. Le mot *zakkât* a le double sens de « purification » et de « croissance », termes dont le rapport étroit apparaît très nettement dans l'exemple de la taille des plantes; ce mot *zakkât* vient étymologiquement du verbe *zakâ* qui veut dire « prospérer » ou « purifier », ou encore, dans une autre acception, « lever » ou « payer » la contribution sacrée, ou encore « augmenter ». Rappelons aussi, dans cet ordre d'idées, l'expression arabe *dîn,* qui signifie non seulement « tradition », selon l'acception la plus courante, mais aussi « jugement », et, avec une voyellisation un peu différente qui fait que le mot se prononce alors *dayn,* « dette »; ici encore, les sens respectifs du mot se tiennent, la tradition étant considérée comme la dette de l'homme vis-à-vis de Dieu; et le « Jour du Jugement » *(Yawm ed-Dîn)* — « Jour » dont *Allâh* est appelé le « Roi » *(Mâlik)* — n'est autre que le jour du « paiement de la dette » de l'individu envers Celui à qui il doit tout et qui est son ultime raison suffisante.

Pour en revenir au sacrifice sanglant, — qui se rapporte plus particulièrement à la vie, — il n'y a évidemment rien d'arbitraire dans le fait ce soit le sang qui est versé au Principe créateur ou donateur, car le sang est le véhicule le plus immédiat de la vie; c'est dans le sang aussi que les éléments psychiques entrent en connexion avec la modalité corporelle, et c'est là une des raisons pour lesquelles, dans certaines traditions, sa consommation est interdite. Il y a, dans le sacrifice lui-même, quelque chose d'analogue à une saignée : la collectivité humaine est le corps qui donne de son sang, soit en versant celui de quelques membres de cette collectivité, soit en leur substituant des animaux. Ce dernier cas pourrait, logiquement, faire surgir l'objection que seuls des êtres humains sont susceptibles de servir,

---

108 La taille des arbres et des buissons se fonde sur la même réalité, et fournit, par son efficacité incontestable, une illustration forte instructive de la théorie du sacrifice.

pour une collectivité humaine, de paiement du « dixième »; ceci est vrai pour une société où les conditions cycliques n'ont pas encore nécessité une réadaptation allégeante du sacrifice sanglant, c'est- à-dire un transfert, en ce qui concerne la victime, de l'homme à l'animal; en tout état de cause, ce transfert, là où il s'impose, est parfaitement valable au point de vue de la technique, si l'on peut dire, du sacrifice, du moment que les animaux, sans évidemment faire partie de l'espèce humaine, appartiennent cependant au même titre que nous à la collectivité vivante et terrestre, et, d'une façon plus particulière, à la collectivité des êtres caractérisés par le même sang chaud. Il faudrait, pour élucider entièrement cette question, se référer à la théorie de la collectivité terrestre considérée comme un état unique à modalités multiples et hiérarchisées, état dont la modalité centrale est l'humanité; mais ceci nous entraînerait trop loin, et nous devons nous borner à l'indication que nous venons de donner, qui est d'ailleurs suffisamment intelligible en soi. A propos du sacrifice humain, on pourrait poser la question suivante : de quel « droit » un sacrificateur peut-il immoler un individu contre le gré de ce dernier? A cela il faut répondre que le sacrificateur n'agit point comme individu, mais comme instrument de la collectivité qui, étant la totalité, a évidemment certains droits sur sa propre partie, l'individu, à condition bien entendu que cette totalité soit unifiée par un lien spirituel, qu'elle représente donc une unité réelle, un « corps mystique » si l'on veut, et que d'autre part le sacrifice soit agréé, donc exigé, par Dieu.

Le passage du sacrifice humain au sacrifice animal est marqué, dans les trois religions dites « monothéistes » [109]f par le sacrifice d'un mouton substitué au fils d'Abraham; dans le Christianisme, c'est le sacrifice de l'Homme-Dieu qui se substitue, dans l'Eucharistie, au sacrifice sanglant comme tel. Le sacrifice du Christ est ce qui permet aux Chrétiens d'abattre des animaux sans les sacrifier, le Christ contenant, par sa divinité, toute manifestation; les Chrétiens sont ainsi comme « couverts » — ou protégés — par le sacrifice du Christ, celui-ci synthétisant en lui-même, par sa divinité, la totalité des êtres, comme nous venons de le dire. Sans une telle compensation, — quelle qu'en soit la forme, — l'homme n'a aucun droit d'enlever la vie, du moment qu'il est incapable de la donner; aussi les peuples vivant de la chasse ne tuent-ils point à la manière des profanes du monde moderne : l'acte d'abattre du gibier exige toujours des compensations rituelles, et c'est ainsi que, pour ne citer que cet exemple, le chasseur peau- rouge, lorsqu'il avait tué un animal, fumait devant lui le Calumet, la « pipe de la Paix », instrument rituel fait en terre glaise sacrée, et soufflait la fumée vers le museau de l'animal tué, afin de se réconcilier avec ce qu'on peut appeler le « génie de l'espèce »; des rites tout à fait analogues ont lieu chez les peuples chasseurs les plus divers, et s'étendent parfois même aux plantes [110].

Le sacrifice humain risque de dévier, comme cela peut d'ailleurs arriver, en principe, pour tout rite, du « qualitatif » au « quantitatif », ou du symbole à la superstition, en sorte qu'il peut aboutir à quelque chose qui est l'opposé même du sacrifice originel; c'est ce qui s'est produit chez les « païens » dont parle la Bible, sans oublier les Aztèques et un nombre

---

109 Ce terme constitue à rigoureusement parler un pléonasme, mais il est consacré par l'usage et peut donc servir à désigner les trois religions occidentales.

110 Un mode de sacrifice que nous ne voulons pas oublier de mentionner est la guerre féodale, non pas en tant qu'elle représente une manifestation toute générale des conditions défavorables de notre époque cyclique, mais en tant qu'elle a, pour le guerrier, une signification positive et que, de ce fait, elle représente une sorte de loi, un *motus vivendi* pour une collectivité humaine donnée. Il y aurait, dans cet ordre d'idées, encore bien des développements à faire sur d'autres modes de sacrifice à caractère guerrier, par exemple le seppuku, connu en Occident plus généralement sous le nom de harakiri, le suicide rituélique des Shintoïstes; ce que nous avons dit précédemment contient implicitement les éléments nécessaires à la compréhension de ce cas très particulier du sacrifice humain, en sorte que nous pourrons nous borner à une seule remarque : à savoir que le harakiri, par le fait qu'il constitue un rite relevant d'une perspective qui, par définition, est une sorte de système clos et homogène dont les éléments ne sont aucunement assimilables à d'autres formes traditionnelles, ces éléments n'étant des compossibles que dans leur propre cadre, — le harakiri, disons-nous, ne tombe en aucune façon sous la loi du suicide vulgaire et non rituel, du moment qu'il est « couvert » par les dispositions sacrées du Shintoïsme.

sans doute assez grand de peuplades plus ou moins dégénérées. Là où la spiritualité s'est assombrie, le sacrifice ne s'adresse plus à la Divinité, mais à une entité psychique créée et entretenue par l'adoration collective qui, elle aussi, n'est que psychique; il est vrai que dans une tradition normale une entité semblable existe également, mais elle s'y trouve à sa place normale, qui est secondaire, et comme cette entité est illuminée — donc « qualifiée » — par une spiritualité, sa substance même ne saurait être celle d'un vampire psychique; elle est en effet appelée à servir de support aux influences divines, de même que, dans l'individu, les éléments psychiques ou mentaux doivent véhiculer les irradiations de l'Intellect. Mais, lorsque les influences divines se sont retirées d'un culte traditionnel, et que cette entité psychique subsiste seule, abandonnée à elle-même et à ses serviteurs ignorants, — et d'autant plus passionnés, — elle devient un véritable « monstre » et sert d'habitation aux influences ténébreuses; c'est ce qui explique qu'on a pu voir des apparitions hideuses s'échapper d'idoles brisées. Les déchéances de cet ordre se produisent toujours là où les formes culturelles ne sont plus adaptées aux conditions cycliques nouvelles; ces formes ne sont alors plus que des vestiges qui continuent à vivre d'une vie purement « spasmodique », pourrait-on dire, de même qu'un corps décapité peut encore subir des contractions nerveuses. C'est alors qu'intervient, soit une réadaptation traditionnelle conforme aux conditions cycliques, soit un changement venant de l'extérieur et qui, dans certains cas, peut amener la destruction pure et simple de la civilisation envisagée.

La forme suprême du sacrifice, celle dont toutes les autres ne sont que des reflets ou des anticipations, est celle qui se situe sur le plan intérieur; mais comme ce plan est, symboliquement tout au moins, principiel par rapport au monde externe, l'analogie de l'un à l'autre sera inverse, selon la loi métaphysique bien connue : en conséquence, ce n'est point un dixième de la vie que sacrifiera l'homme, et ce n'est point pour perpétuer cette vie qu'il sacrifiera; c'est au contraire lui-même, son propre être, qui sera sacrifié. Quant au « dixième », le sacrificateur spirituel — prêtre et holocauste à la fois comme le Christ — le laissera au monde, afin que le monde le lui rende en participant à la grande œuvre, selon ses moyens. C'est pour « perdre sa vie », au sens de la parole évangélique, que l'homme se sacrifiera lui-même, — ou plutôt pour la retrouver dans l'immuable qui est au-delà des alternances cosmiques.

TROISIÈME PARTIE

FORMES DE L'ESPRIT

CHRISTIANISME ET BOUDDHISME

Le Christianisme et le Bouddhisme présentent certaines analogies remarquables qui sont d'autant plus frappantes que ces deux formes traditionnelles apparaissent, à d'autres égards, comme fort différentes l'une de l'autre, au point qu'on a pu qualifier le Bouddhisme de « religion athée », — définition absurde, mais compréhensible de la part d'hommes qui se font de Dieu une idée presque exclusivement anthropomorphique. En réalité, la Divinité se trouve concrétisée dans le Bouddha comme elle l'est dans la personne du Christ : ils apparaissent en effet l'un comme l'autre sous un mode expressément surhumain, transcendant, divin; le « royaume » du Bouddha, comme celui du Christ, « n'est pas de ce monde »; contrairement à ce qui fut le cas d'autres *Avatâras*[111], le Christ et le Bouddha ne sont ni législateurs ni guerriers, mais prédicateurs errants; le Christ fréquente les « pécheurs » et le Bouddha les « rois », mais ils le font en étrangers et sans se mêler organiquement à la vie des hommes. Leurs doctrines respectives se caractérisent — nonobstant l'universalité qu'elles impliquent et qui n'admet aucune limitation — par un esprit exclusif de renoncement, esprit « monastique » ou « érémitique » pourrait-on dire, donc en un certain sens « asocial » si l'on fait abstraction de la charité qui semble ici remplacer toute loi, mais qui en réalité ne saurait pratiquement compenser l'absence d'une législation proprement dite; en un mot, ces doctrines n'envisagent point ce bas monde comme pouvant servir de support positif à la voie spirituelle, mais le rejettent comme un obstacle; c'est dire qu'elles l'envisagent, non pas sous le rapport de son symbolisme qui relie toute chose « essentiellement », « qualitativement » ou « verticalement » au Prototype divin, mais uniquement sous celui de son caractère de manifestation, de création, donc de non-divinité, d'imperfection, de corruptibilité, de souffrance et de mort.

Une autre analogie frappante réside dans le fait que chacune des deux traditions est issue d'une autre qu'elle abolit pour son propre compte, et par rapport à laquelle elle apparaîtra donc comme hétérodoxe [112], ce qui ne l'empêche pas, bien entendu, d'être orthodoxe au point de vue de sa vérité intrinsèque; pour le Christianisme comme pour le Bouddhisme, la tradition antérieure fait symboliquement fonction de « lettre morte », — d'où, dans le premier, le rejet de la Loi mosaïque et, dans le second, le rejet du *Vêda*. Le « subjectivisme » de ces négations s'explique par 1' « opportunisme » évident et nécessaire de toute perspective spécifiquement initiatique, donc avant tout « méthodique »; dans le Christianisme, la négation aura un cachet « mystique », — au sens primitif et intégral de ce terme, — tandis qu'elle revêtira dans le Bouddhisme une apparence « rationnelle »; celle-ci

111 Nous pensons ici à Shrî Râma et à Shrî Krishna, tous deux grands guerriers vivant extérieurement la vie du monde, et aussi, pour ce qui est du monde sémitique, à Abraham, Moïse et Mohammed. L'universalité de la sainteté implique que celle-ci puisse se revêtir des modes les plus divergents.

112 Le grand Shankara n'envisage, dans le Bouddhisme, que son aspect extrinsèquement hétérodoxe; porte-parole providentiel et inspiré de l'Hindouisme, il n'avait point — pas plus que la tradition hindoue elle-même — à tenir compte de l'orthodoxie intrinsèque d'une doctrine dont il n'avait nul besoin. D'une façon toute générale, il est toujours illogique d'exiger d'une autorité traditionnelle une connaissance scientifiquement « objective » d'une tradition étrangère, puisque celle-ci ne revêt, dans ce cas, qu'une valeur symbolique; il est donc légitime de donner raison à Shrî Shankara tout en admettant le Bouddhisme en lui-même.

n'implique toutefois pas le moindre caractère philosophique, mais marque au contraire, à sa façon, la spontanéité et l'indépendance de l'Intellect par rapport aux formes L Le nouvel *Avatâra,* loin de passer inaperçu dans la civilisation-mère, y laisse une trace profonde, mais plus ou moins extérieure : dans la civilisation judaïque, l'empreinte laissée par le Christ est particulièrement importante, puisque le Judaïsme a perdu désormais son centre et par conséquent un aspect essentiel de sa cohésion; de même, l'avènement du Bouddha marque un tournant dans l'histoire de la civilisation hindoue, bien que ce ne soit nullement au détriment de la continuité traditionnelle ou spirituelle, comme le croient volontiers ceux qui sont toujours prêts à attribuer une portée absolue au contingent, et inversement.

Mais l'analogie la plus profonde entre les deux formes de la Révélation universelle est dans le fait que, l'une comme l'autre, elles possèdent un caractère intégralement initiatique, et non exo-ésotérique [113] comme le Judaïsme et l'Islam, ni spécifiquement métaphysique comme l'Hindouisme et le Taoïsme[114]; pourtant, quelque paradoxal que cela puisse paraître au premier abord, c'est dans ce caractère commun que réside aussi la plus grande divergence entre les traditions chrétienne et bouddhique [115] ; en ce sens que, si leur nature intrinsèque est semblable, sous le rapport que nous avons envisagé plus haut, les conséquences extrinsèques de cette nature diffèrent du tout au tout, un peu comme les solutions d'une même difficulté peuvent varier selon les circonstances. La difficulté réside ici dans le fait que, initiatiques dans leur structure, le Bouddhisme et le Christianisme devaient faire face, non pas aux seuls besoins spirituels d'une élite, mais aux multiples exigences d'une collectivité humaine totale, donc d'une société comportant les intelligences et les aptitudes les plus diverses[116]; s'il y a là une contradiction, elle était pourtant inévitable, et c'est elle précisément qui constitue la particularité des deux traditions. Celles-ci devaient donc, l'une comme l'autre, concilier leur caractère de voie spirituelle avec les exigences d'un équilibre collectif : le Christianisme, lui, ne pouvait faire autrement que de voiler le caractère ésotérique de ses dogmes et sacrements en les déclarant « insondables » et « incompréhensibles » et en les qualifiant de « mystères »; mais la difficulté n'était résolue qu'en apparence, et en réalité, on n'avait fait que reculer ses limites; la réaction des « pourceaux » et des « chiens » devait se produire tôt ou tard, et en fait, la « sagesse selon la chair » finit par envahir tout, et triompha sous la forme de ce paganisme déterré qu'on appelle la « Renaissance », pour aboutir, à travers une série de

113 La question de savoir si le Christianisme n'aurait pas pu, lui aussi, s'affirmer moyennant une forme faisant apparemment appel à la raison, est parfaitement vaine, car le Christianisme est ce qu'il doit être, et il n'y a pas lieu de se demander pourquoi il n'est pas le Bouddhisme; nous avons d'ailleurs expliqué, dans notre livre sur l'unité des religions, les raisons pour lesquelles le Christianisme devait rester « mystérieux » jusque dans sa forme la plus extérieure.

114 On objectera peut-être que l'Hindouisme et le Taoïsme, devant faire face aux mêmes exigences collectives que les traditions exo-ésotériques, doivent se diviser comme celles-ci en ésotérisme et exotérisme : mais il n'en est rien, puisque, dans les dites traditions métaphysiques, l'exotérisme, ou ce qui en tient lieu, n'est pas le fait de la Révélation, mais uniquement celui de l'incompréhension — ou plutôt de la « moindre compréhension » — des individus qui tendent à prendre tout à la lettre; cette « moindre compréhension » — ou cet « exotérisme de fait » — comportera par conséquent des degrés indéfiniment variés.

115 Nous faisons abstraction ici de la divergence doctrinale qui résulte des différentes conceptions de l'Absolu, le Christianisme le concevant comme un « Etre » et le Bouddhisme comme un « Etat »; ces deux termes n'ont ici, cela va de soi, qu'un sens tout provisoire, car « Dieu » — au sens apophatique — est au-delà de l'Etre, et le Parinirvâna n'est plus du tout un « état », puisqu'il n'y a plus d'individualité.

116 C'est pour cela que le Bouddha a pu dire : « Trois choses brillent ouvertement : ce sont le soleil, la lune et la doctrine du Parfait ». — Cette parole se réfère également à la forme rationnelle dont nous avons parlé plus haut.

subversions secondaires, à l'extrême négation de tout ce qui est « mystère » [117]. Quant au Bouddhisme, il put éviter pareil destin grâce à l'apparence « rationnelle » — et non « dogmatique » ou « mystérieuse » — de sa doctrine [118] ; cette apparence était éminemment propre à neutraliser *a priori,* et en quelque sorte dans le germe, cette réaction qui, vu que le Bouddhisme ne possède pas d'exotérisme à proprement parler,, se serait fatalement produite sans cette prévision; « apparence rationnelle », avons-nous dit, car il va de soi que le « raisonnement » bouddhique, exactement comme le « mystère » chrétien, est en lui-même, non pas une duperie mentale, mais un symbole destiné à véhiculer une sagesse « selon l'Esprit »; une telle sagesse n'est point assujettie aux contingences de l'esprit humain, mais elle les dépasse et les annihile dans l'absolue plénitude de la Vérité pure.

*
* *

Le Christianisme et le Bouddhisme, nous l'avons dit, ont dû rejeter les traditions dont ils étaient respectivement issus; mais ils en ont rendu accessible le dépôt spirituel à beaucoup de peuples étrangers, et cela en vertu même de ce rejet — s'il est permis de s'exprimer de cette manière quelque peu paradoxale. Ce qui avait fermé le Monothéisme à l'humanité non judaïque, — nous ne parlons que de celle qui était, de par sa nature, destinée à l'adopter, — c'était une Législation sacrée qui, disposée selon les besoins du seul peuple juif, perdait sa raison d'être dans d'autres milieux ethniques et ne pouvait de ce fait véhiculer le Monothéisme universel; or, ni l'idée monothéiste ni le messianisme ne pouvaient rester liés au seul peuple d'Israël[119]. De même, ni l'idée de la libération par la Connaissance, ni celle de la transmigration qui en est solidaire, ne pouvaient demeurer l'apanage du seul ^monde hindou, car elles répondaient trop aux besoins de peuples étrangers à l'Inde; mais ceux-ci n'avaient, par contre, nul besoin du système des castes, conforme aux conditions particulières de l'humanité hindoue [x], mais inutile et inapplicable chez les peuples jaunes, et, avant tout, superflu dans la communauté bouddhique primitive elle-même, dont le caractère, nous l'avons dit, était expressément initiatique.

On objectera peut-être que cette fonction d'universalisation d'une idée jusque-là « comprimée » dans une forme non susceptible d'expansion, n'est point particulière au Bouddhisme et au Christianisme, qu'elle incombe, notamment, aussi à l'Islam; pourtant, le cas de celui-ci est assez différent, car s'il est vrai que l'Islam universalise, lui aussi, une idée

117 Il y a une préfiguration de ce destin du Christianisme dans le fait que le Christ lui-même donna à Judas le morceau de pain devant désigner le traître; ceci indique le caractère nécessaire et providentiel de ce qui, dans le Christianisme, pourrait apparaître comme une déficience fortuite.

118 En toute rigueur, c'est l'inverse qu'il faudrait dire : le Bouddhisme possède une forme rationnelle parce qu'il représente et réalise un mode particulier d'équilibre et de stabilité. Il n'y a dans une tradition aucun calcul : elle est ce qu'elle est, avec l'évidence spontanée et indiscutable d'une fleur. Ceci nous amène à la question des discussions habituelles dont le Bouddhisme est l'objet : rien n'est plus facile que de montrer l'inanité de la candide logomachie qu'on déclenche à tout propos contre l'idée du *Nirvâna*, et il suffira à cet effet de poser les trois questions suivantes : premièrement, le monde comporte-t-il la souffrance ou non? Deuxièmement, la Béatitude éternelle est-elle libre de souffrance ou non? Troisièmement, cette Béatitude présuppose-t-elle l'extinction de la nature passionnelle ou non? Si oui, la thèse bouddhique est impeccable; le reste est affaire de goût.

119 On sait ce que dit saint Paul de la circoncision « en l'esprit » qu'il oppose à celle « dans la chair ». Le rejet, par le Bouddha, des castes « dans la chair » et leur remplacement par celles « dans l'esprit » n'a pas d'autre signification; de même, l'Islam remplace le « baptême des hommes » par celui « de Dieu » *(çibghatu 'Llcîh).* Les hétérodoxies adoptent souvent, par besoin de compensation et par hypocrisie, une attitude analogue, mais sans pouvoir la justifier par une vérité et une force spirituelle intrinsèques; les hérésies dépendent en effet toujours, d'une façon négative, des vérités qu'elles nient; l'erreur n'est qu'une ombre, et une ombre n'a pas d'existence indépendante.

qui sans son intervention n'eût pas connu toute l'expansion dont elle est « capable », il ne se présente par contre nullement comme une « extraction initiatique », si l'on peut dire, des religions auxquelles il s'apparente, mais bien plutôt comme une « synthèse exo-ésotérique », ou une sorte d'« Abrahamisme chrétien » si l'on veut. L'Islam se distingue par conséquent du Christianisme et du Bouddhisme, à part d'autres différences qui n'interviennent pas ici, par le fait qu'il possède un exotérisme révélé comme tel, et non pas seulement adapté *a posteriori;* mais il se distingue aussi par le fait qu'il a été révélé « parallèlement » aux formes qu'il synthétise à sa manière, et non pas « hors » de ces formes comme c'est le cas du Christianisme et du Bouddhisme dont les Fondateurs étaient respectivement juif et hindou.

Ceci nous amène à relever une autre analogie, à savoir le fait que ni le Christianisme ni le Bouddhisme ne possèdent une langue sacrée, donc unique, ce qui résulte encore du caractère particulier et en quelque sorte exceptionnel de ces deux traditions; en effet, elles se fondent beaucoup moins sur un Livre révélé que sur un mode plus « direct » ou plus « concret », plus immédiatement « tangible » : le Corps même de l'Homme- Dieu qui offre une participation pour ainsi dire « consubstantielle » au Verbe. Ce Corps sacré a pris, dans le Christianisme, la forme de l'Eucharistie, et, dans le Bouddhisme, celle de l'Image sacramentale du Bienheureux; cette Image est dérivée de l'ombre même du Bouddha[120], et a été laissée par celui-ci comme un « souvenir »[121] à sa postérité spirituelle, donc comme un « moyen de grâce »; en conséquence, l'apparence corporelle du Bouddha est dite être un enseignement au même titre que la doctrine[122], et cela explique la position « centrale » de l'Image sacrée dans le système bouddhique : la contemplation de l'Image révélée du Bouddha est, en effet, comme la communion chrétienne, une absorption du Corps sacré du Dieu manifesté[123]. Il ne faut pas, bien entendu, s'attendre à une analogie rigoureuse entre cette Image et l'Eucharistie, car les points de vue restent malgré tout très différents, puisque, dans l'Eucharistie, c'est l'aspect de « Présence » qui l'emporte sur l'aspect de « Symbole », tandis que, dans l'Image du Bouddha, c'est essentiellement à travers la forme symbolique que se communique la « Présence réelle ». Mais revenons aux langues liturgiques des deux traditions : ce qui importe presque exclusivement, dans les textes bouddhiques et chrétiens, c'est le sens

---

120 Le *Chitralakshana*, canon indo-tibétain de l'art pictural, attribue l'origine de la peinture au Bouddha, ce qui est fort significatif; on se rappellera que l'art sacré du Christianisme, celui des icônes, remonte à Saint Luc et aux Anges. La tradition bouddhique parle aussi d'une statue en bois de santal que le roi Prasenajit de Shrâvastî (ou Udayana de Kaushâmbî) aurait fait exécuter du vivant même du Bouddha, et dont les statues grecques de Gandhara ont pu être des copies superficielles et décadentes; quoi qu'il en soit, la source spirituelle des statues sacramentales du Bienheureux est la même que celle des peintures, et, en tout état de cause, la rigueur symbolique des formes et proportions de la sculpture bouddhique sacrée exclut l'hypothèse d'une origine grecque de cet art.

121 On se rappellera ici les paroles du Christ lors de l'institution du sacrement eucharistique : « Allez et faites ceci en mon souvenir. » Dans le Soufisme, l'invocation « eucharistique » d'un Nom divin, sous quelque forme que ce soit, — et ces formes sont extrêmement diverses, — s'appelle « souvenir » *(dhikr);* dans le Bouddhisme aussi, invoquer le Bouddha s'appelle « se souvenir du Bouddha » *(Buddhânusrnriti).*

122 « Tao-tch'o, dans son ouvrage intitulé *An-lê-tsi* (« le livre de la paix et du bonheur »), qui est une des principales sources de la doctrine du Pays pur, dit, citant un *sûtra :* Tous les Bouddhas sauvent les êtres de quatre manières : 1° Par l'enseignement oral du Bouddhisme, tel qu'il est rapporté dans les douze catégories d'Ecritures bouddhistes. 2° Par leurs traits physiques de beauté surnaturelle. 3° Par leurs pouvoirs merveilleux, leurs vertus et leurs transformations. 4° Par leurs noms, qui, lorsqu'ils sont prononcés par les êtres, ôtent tous les obstacles et assurent la renaissance dans la présence du Bouddha ». (Daisetz Teitaro Suzuki : *Essais sur le Bouddhisme Zen.)*

123 Le *darshan* hindou — la contemplation de saints personnages — est du même ordre. Faisons remarquer à cette occasion que les Bouddhas hînayâniques — birmans, siamois et cambodgiens — n'ont pas l' « ampleur » de ceux du *Mahâyâna* — tibétains, chinois et japonais — qui seuls rayonnent la spiritualité bouddhique intégrale.

du texte, et non la langue qui le rend, puisque ce n'est point cette langue qui constitue la « matérialité sacrée » de la Révélation; du reste, le rôle que joue dans le Christianisme le « don des langues » permet d'entrevoir que la diversité des langues liturgiques, affirmée déjà par les trois inscriptions — hébraïque, grecque et latine — de la croix, a une signification positive en ce sens qu'elle marque à sa façon l'universalité de la Nouvelle Alliance. Dans toutes les autres formes traditionnelles par contre, — excepté le Bouddhisme, — la langue de la Révélation est comme la chair sacrée de la Parole divine; elle est donc le « Corps du Bouddha » comme aussi le « Verbe fait chair »; et si un Livre tel que le Qoran ne peut pas être lu dans une langue autre que celle de la Révélation, c'est pour une raison analogue à celle qui empêche que les Espèces eucharistiques soient faites de matières autres que celles que prescrivent les Eglises, ou que les Images sacramentales du Bouddha soient faites autrement que selon les règles strictement établies.

Les quatre dons divins légués par le Bouddha sont : la Doctrine de la Délivrance, le Symbole visible du Bienheureux, sa Puissance spirituelle — ou sa Bénédiction — toujours présente, et enfin son Nom salvateur. Nous retrouverons ces dons chez le Christ sous les formes suivantes : la Doctrine de la Rédemption et de l'Amour, l'Eucharistie, le Paraclet, et enfin le Nom salvateur de Jésus, tel qu'il est invoqué dans l'Hésychasme. Ces quatre dons émanent, selon l'enseignement bouddhique, de « tous les Bouddhas », et ils doivent se retrouver sous des formes appropriées chez tous les Messagers divins : ainsi, dans l'Islam, — et nous le citons parce que, étant très différent du Christianisme et du Bouddhisme, son exemple est d'autant plus instructif, — le premier don, la Doctrine, qui est ici celle de l'Unité (et de l'« unification », *tawhid*, appliquée à tous les degrés et modes de l'existence humaine), est représentée par l'ensemble du « Livre » *(El- Kitâb)* et de la « Tradition prophétique » *(Es-Sunnah);* le deuxième don est le Qoran comme tel, dans sa « matérialité sacrée », c'est-à-dire envisagé sous le triple rapport de la langue, du son et de l'écriture, ces deux derniers aspects étant évidemment subordonnés au premier; le troisième don sera l'Influence spirituelle léguée par le Prophète, la « bénédiction mohammédienne » *(Barakatu Mohammed);* enfin, le quatrième don sera le « Nom suprême » *(El-Ismul-a azhem),* qui est celui *d'Allâh;* la « beauté surnaturelle du Bouddha » devient ici la « beauté » — ou « perfection » — « incomparable », et partant « intraduisible », du Qoran qui, lui, est comme la « nature divine » de l'« Envoyé *d'Allâh* » *(Rasûl Allah)* [124].

Conformément à ce qui fait la raison d'être particulière de l'Islam, à savoir l'idée de la transcendance absolue du Principe divin, transcendance qui nivellera tout ce qui est « créature », du « Verbe fait chair » jusqu'au dernier grain de poussière, — conformément à cette perspective, disons- nous,— le Prophète n'a pas, dans l'exotérisme tout au moins, la position centrale qu'occupent le Christ et le Bouddha dans les traditions respectives, ou qu'occupent, dans l'Hindouisme, les *Avatâras* de *Vishnu;* cependant, le second « témoignage de foi » *(shahâdah)* qui proclame que « Mohammed est l'Envoyé (le Verbe) de Dieu » *(Muhammadun Rasûlu 'Llâh),* ainsi que les « prières sur le Prophète » *(çalawât alâ n-Nabî)* et les litanies de ses glorieux Noms, — formules très importantes dans l'ésotérisme, — ont pour but de pénétrer le fidèle de la « beauté surnaturelle » du Prophète, devenu à son tour, dans le Soufisme, « central » et « divin ».

124 Le Nom « céleste » de Mohammed est *Ahmad*; lorsqu'on en retranche la lettre m (*mîm*), qui est celle de la mort (*mawt*), il reste le Nom divin *Ahad*, « Un ». Le Prophète a exprimé son identité avec Dieu par les ahâdlth suivants : « Je suis *Ahmad* sans *mîm* »; « Je suis arabe sans *ayn* »; et : « Qui m'a vu, a vu Dieu » (*El Haqq*, « La Vérité »). Dans le second hadîth, le mot «arabe» (*arabî*) devient « mon Seigneur » (*Rabbî*) par la suppression de la lettre *ayn*, qui est celle de la « servitude » (*ubûdiyah*, de *abd*, « serviteur »), c'est-à-dire celle de l'existence cosmique, relative, irréelle. Le Prophète dit aussi : « Qui connaît son âme, connaît son Seigneur »; dans ce *hadîth*, la vérité exprimée dans les trois autres devient une vérité générale, et, partant, une règle spirituelle de premier ordre, concernant la réalisation de « Dieu en nous ».

Pour terminer, nous résumerons la fonction ou le rôle du Bouddhisme et celui du Christianisme dans les termes suivants : l'un comme l'autre a dû rejeter extérieurement la forme dont — sous le rapport de l'expression formelle, non sous celui de la Révélation [125] — il était issu; l'un comme l'autre se présente comme l'essence spirituelle ou spécifiquement initiatique de la tradition précédente, devenue plus ou moins littéraliste ou pharisaïque, du moins d'une façon transitoire et du reste « providentielle »; enfin, l'un comme l'autre a adapté la dite essence aux besoins d'une existence traditionnelle autonome et, partant, intégrale, en permettant ainsi aux trésors spirituels une expansion et un rayonnement dépassant de beaucoup les possibilités des cadres primitifs.

---

125 Une révélation ne vient, comme telle, que de Dieu; cependant, de même que l'homme, bien que n'étant pas la création de ses parents, leur emprunte des éléments constitutifs de sa forme terrestre, de même, la tradition, bien que n'étant jamais la création d'une ambiance humaine, doit pourtant emprunter à celle-ci certains éléments d'ordre formel.

IMAN, ISLAM, IHSAN

La tradition islamique, ou plus précisément encore la qualité de *niuslim,* comporte trois éléments ou états fondamentaux : premièrement, *el-imân,* la foi, dont le siège est le cœur; deuxièmement, *el-islâm,* l'abandon ou la soumission à la Volonté divine, attitude qui englobe tout l'individu, y compris sa limite corporelle, et plus particulièrement les facultés de sensation et d'action[126]; et troisièmement *el-ihsân,* la « vertu » (le mot arabe comprenant à la fois un sens d'« action » et de « beauté »), qui consiste en la progression qualitative des deux éléments précédents. Ceux-ci sont, *a priori* et d'après l'interprétation ordinaire, du domaine de la *shariah,* la « route », c'est-à-dire la Loi extérieure; quant à *l'ihsân,* il s'identifie, dans le langage des Soufis, au *taçawwuf* (l'ésotérisme) même : il est comme la vie des deux autres états qu'il pénètre et qu'il « qualifie », et qu'il universalise ainsi jusqu'à la réalisation de leur sens le plus profond; mais ils sont alors envisagés eux-mêmes d'une manière qui ne relève plus du domaine exotérique [127], puisque les possibilités de celui-ci se limitent à l'ordre individuel. L'exotérisme, tout en insistant amplement sur la foi et la soumission, qui sont ses piliers en même temps que son contenu, n'a pour *l'ihsân* qu'une définition extrinsèque [128] et ne sait en expliquer la nature; c'est là qu'intervient le Soufisme qui, à part son aspect de doctrine métaphysique et en tant que théorie et méthode spirituelle, est la science même de *l'ihsân;* celui-ci est ainsi le point de jonction entre la religion extérieure et la sagesse initiatique.

Considérons maintenant, avant de revenir à *l'ihsân,* ce que sont *l'imân* et *l'islâm* dans leurs significations profondes : nous venons de rendre le premier de ces termes par « foi » et le second par « soumission ». La foi est le consentement à une idée; mais ce consentement est, au moins en partie, de nature extra-intellectuelle et concerne moins les idées pures que les formes dont elles peuvent se revêtir, c'est-à-dire les affirmations plutôt que les vérités. Le consentement religieux ne peut comporter une assimilation profonde par l'intellect[129], car une telle compréhension ne saurait être exigée de tous les membres d'une collectivité totale; l'adhésion à une doctrine religieuse doit être réalisable par tous les individus compris

---

126 Les *jawârih* qui sont : les mains, les pieds, la vue, l'ouïe, la langue, l'estomac et les organes de reproduction. mais aussi l'ésotérisme. Le *taçawwuf* (le Soufisme) ne se distingue pas du *dîn*, mais uniquement de la *sharî'ah*, qui est l'aspect extérieur de ce dernier.

127 Tout élément relevant de ce domaine est transposable dans le domaine ésotérique, alors que l'inverse n'est pas toujours possible. Le ternaire *imân-isldm-ihsân* est celui du *dîn,* terme qui ne désigne pas seulement la religion extérieure. Le *taçawwuf* (le Soufisme) ne se distingue pas du *dîn*, mais uniquement de la *sharî'ah*, qui est l'aspect de ce dernier.

128 La définition exotérique de *l'ihsân* se réduit au sens littéral de ce *hâdîth* : « *L'ihsân* est : que tu adores *Allâh* comme si tu Le voyais, et si tu ne Le vois pas, Lui pourtant te voit » (*El-ihsânu hua an tà'buda Llâha ka' annaka tarâhu fa-in lam tarâhu fa-innahu yarâk*). Initiatiquement, les mots « adorer » et « voir » signifient respectivement « aimer » et « connaître ».

129 Cette assimilation impliquerait plutôt un « assentiment » qu'un « consentement ».

dans une telle collectivité, et cette adhésion sera, en partie intuitive, en partie rationnelle, et en partie émotive et imaginative, ce qui revient à dire qu'elle sera relativement passive et inconsciente comme la collectivité elle-même. Quant au sage, il représente, par son originalité intellectuelle et l'incommunicabilité de sa connaissance, une perspective ou une vision qui, conformément à son objet suprême, est unique, et indépendante de toutes les formes. L'*imân,* au sens purement spirituel, n'est plus une conscience indirecte et toute symbolique du Divin, mais il est, au contraire, une sorte de participation immédiate et active à Celui-ci; il ne s'agit alors plus de la simple croyance en Dieu, mais véritablement d'une parcelle de la Science divine elle-même, s'il est permis de s'exprimer ainsi.

D'autre part, si la foi, au sens ordinaire du terme, est considérée comme une vertu, ce qui montre qu'elle n'est pas chose intellectuelle, il va de soi que la certitude impliquée par une connaissance, puisqu'elle porte son fruit en elle-même, ne saurait être méritoire, pas plus que ne l'est n'importe quelle évidence acquise par les facultés sensibles; mais ceci n'enlève nullement à la Connaissance sa qualité « paraclétique », purificatrice et véritablement « rédemptrice », idée qui est d'ailleurs contenue dans la conception de la « foi qui sauve »; ici non plus, il n'est point question de mérite, puisque c'est le Christ — le Verbe, l'Intellect — qui a tout expié et mérité pour nous. En tout état de cause, la perspective religieuse, qui est essentiellement morale, voit forcément une sorte de mérite dans la foi, indépendamment de la grâce; et, ce qui confère à la foi son caractère méritoire et sa valeur morale, c'est précisément l'absence présupposée d'une raison objective suffisante, car il est vertueux de croire ce qu'on ne voit pas[130], tandis que la connaissance, au contraire, est à elle-même sa propre raison d'être. Ceci ne veut point dire que la connaissance soit toujours directe sous tous les rapports, car il est clair qu'elle comporte des degrés, puisque, s'il n'en était pas ainsi, rien ne la distinguerait de son essence ultime; l'existence de différents « degrés initiatiques » *(tartîb el-taçawwuf)* est d'ailleurs bien connue. Mais si la connaissance peut être, à certains égards, indirecte, comme c'est, par exemple, le cas pour la compréhension théorique, elle l'est cependant d'une tout autre façon que la foi, pour autant que celle-ci est envisagée sous son aspect ordinaire et psychique : toute connaissance est « objective » et « statique » par définition, tandis que la foi, qui est une fonction intellectuelle de l'amour, sera toujours « subjective » et « dynamique ».

On pourrait s'étonner que ce soit le terme d'îs*lâm,* et non celui d'*imân* qui ait servi de dénomination à la tradition musulmane; mais il faut remarquer que, si en principe l'idée est plus que son application, il n'en va pas de même au point de vue de la manifestation, où l'application, au contraire, enveloppe pour ainsi dire l'idée. Dans l'état d'*islâm,* nous pouvons discerner trois degrés : premièrement *l'islâm* naturel, qui est la conformité nécessaire, passive et inconsciente des choses à leur Cause ontologique, et en vertu de laquelle tout être contingent est *muslim*, « soumis »; deuxièmement, *l'islâm* intentionnel, volontaire et libre, qui se traduit par une conformité rituelle et morale à la législation sacrée, et qui concerne ceux qui sont « soumis » *(muslimûn)* [131] par leur volonté; ce sont les Musulmans ou, pour appliquer cette idée en dehors de la forme islamique, ce sont les hommes en tant que rattachés à leur tradition respective; troisièmement enfin, il y a *l'islâm* spirituel qui, lui, n'embrasse plus aucune collectivité comme telle, puisque ceux qui le réalisent sont unis dans l'Amour divin;

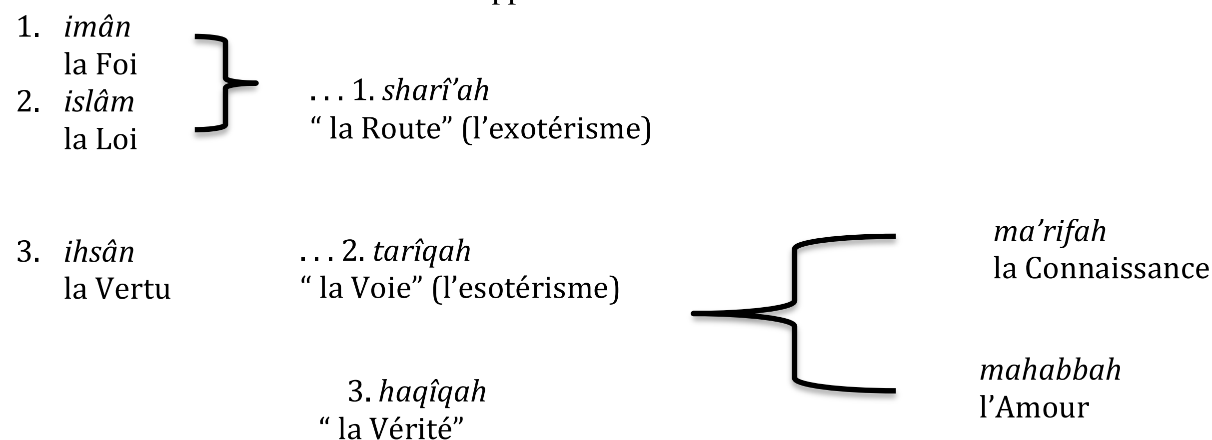
130 La parole évangélique : « Heureux ceux qui n'auront point vu et qui auront cru », se réfère à la disposition fondamentale de l'âme contemplative à admettre a priori le surnaturel.

131 Bien que le terme de *muslim* serve le plus généralement à désigner les « soumis », c'est-à-dire les Musulmans, on rencontre aussi celui de *mu'min*, « croyant », qui désigne un aspect plus intérieur; tout le monde doit être *muslim*, mais nul n'a le droit de se prétendre *mu'min*, et encore moins *muhsin*. — Les Soufis se considèrent — non pas malgré, mais à cause même de leur universalisme — comme les Musulmans par excellence; les mots « catholique » et « orthodoxe » sont, comme d'ailleurs tous les épithètes traditionnels de ce genre, susceptibles de la même application universelle que les termes de *muslim* et *d'islam*.

ils sont « soumis » par l'effet de leur réalisation spirituelle, et non par une volonté plus ou moins séparée d'eux- mêmes, et c'est pour cela qu'ils sont à eux-mêmes leur propre Loi. Le Soufi, qui est *muslim* en pleine connaissance de cause, et avec tout son être, réalise *l'islâm* universel, comparable par sa perfection à *l'islâm* naturel, mais actif et conscient[132] et comprenant éminemment tous les modes possibles de la conformité. Cet état procède, en somme, de la fusion ou de l'interpénétration de *l'islâm* volontaire de l'individu et de *l'islâm* naturel de toute chose : l'âme s'étend à la manifestation totale et s'y infuse en quelque sorte, et inversement, la manifestation totale entre pour ainsi dire dans l'âme et devient *l'islâm* de celle-ci. En d'autres termes, *l'islâm* naturel ou cosmique est pénétré, et rendu symboliquement conscient, par *l'islâm* spirituel du Soufi; ainsi, le monde semble dépendre du Soufi, et comme celui-ci est sa propre Loi, il est la Loi du monde; d'autre part, le Soufi est pénétré par *l'islâm* cosmique, en sorte que son propre *islâm* perd tout caractère individuel et particulier et s'identifie à la nécessité profonde des choses.

Il nous reste à parler du troisième état, *l'ihsân,* la « vertu », ce que nous pourrons faire à l'aide du ternaire suivant : *shariah, tarîqah* et *haqîqah;* la *shariah,* « la (large) route », comprend *l'imân* et *l'islâm* en tant qu'éléments religieux et sociaux, donc avec tout ce qu'ils impliquent dans les ordres dogmatique, rituel et législatif; le second élément du ternaire, la *tarîqah,* « la voie » (étroite et directe), est identique à *l'ihsân;* enfin, la *haqîqah,* « la Vérité » (transcendante), en est la raison d'être et la fin suprême; les deux derniers éléments du ternaire sont, par conséquent, du domaine de l'ésotérisme. La *sharVah,* « la route », est la participation indirecte à la *haqîqah;* la *tarîqah,* « la voie », conduit de l'une à l'autre, et elle le fait moyennant la « Connaissance ». *L'ihsân* est donc la « Voie » et la « Vérité », la « Connaissance » et *l'* « Amour ».

Nous retracerons ces différents rapports dans le tableau suivant :



Considérant maintenant les deux modes de *l'ihsân,* la Connaissance et l'Amour, nous verrons qu'ils traduisent en quelque sorte respectivement *l'imân* et *l'islâm* : la *marifah,* ou « Connaissance », est en effet un *imân* « vivifié », ayant dépassé la « lettre » et devenu « esprit »; et la *mahahbah*, 1' « Amour », est un *islâm* « vivifié » dans un sens analogue : la « soumission » statique est devenue une « participation » dynamique, car « Dieu est Amour ». La connaissance relative est séparée de l'amour relatif, comme *l'imân* est séparé de *l'islâm;* mais la Connaissance absolue s'identifie à l'Amour absolu; Connaissance et Amour sont alors les deux aspects d'une même Réalité, comme la Vérité et la Perfection sont une.

L'Intellect tient, dans le microcosme humain, le rôle du Principe, et l'individu celui du manifesté; or, *l'ihsân* est la réalisation consciente, active, immédiate, des rapports qui existent

132 De même que la perfection passive et inconsciente de la terre pourrait, par son immobilité, servir de comparaison à la perfection active et lumineuse de l'Intelligence immuable.

entre le Principe et la manifestation : il est d'une part la sanctification du créé, et d'autre part sa résorption — ou annihilation — dans l'immuable.

DES MODES DE LA RÉALISATION SPIRITUELLE

Une formule islamique dit qu'il y a autant de voies vers Dieu qu'il y a d'âmes humaines; mais comme il n'y a aucune complexité qui ne se laisse ramener finalement à des synthèses et, partant, à des formules simples, — à condition que celles- ci résultent de la nature même des choses et non point de quelque artifice philosophique, — la diversité des âmes et des voies se réduit en dernière analyse à trois positions fondamentales que nous pourrons désigner respectivement par les termes « connaissance », « amour » et « action ».

C'est de l'action, qui est l'attitude la plus extérieure, que nous parlerons en premier lieu. Contrairement à ce qui a lieu pour l'amour et surtout pour la connaissance, Faction n'a point sa raison suffisante en elle-même; il en résulte que la voie d'action, sous peine de rester limitée à l'exotérisme, doit se référer à l'une des deux voies supérieures qui lui donnera tout son sens. Ce caractère éminemment dépendant de la voie d'action devient manifeste quand on a recours à des analogies dans l'ordre sensible, lorsqu'on considère par exemple le couple « lumière-chaleur », la lumière représentant la connaissance et la chaleur l'amour, mais l'action n'étant représentée par rien, si ce n'est sous la forme d'une qualité tout extrinsèque et quantitative. Quant à l'amour et à la connaissance, ils dépassent et abolissent le déterminisme étroit des œuvres; c'est la foi qui sauve, comme c'est la connaissance qui délivre.

La voie d'action (le *karma-mârga* hindou) se réfère à l'aspect de Rigueur de la Divinité, d'où, le rapport entre cette voie et la « crainte » (la *makhâfah* du Soufisme); cet aspect se manifeste, pour nous, à travers l'indéfinité et l'inéluctabilité des vicissitudes cosmiques; le but de la voie d'action sera la libération hors de ces vicissitudes, et non pas hors de l'Existence même — comme c'est le cas pour la voie d'amour et *a fortiori* pour celle de connaissance; l'action en elle-même est liée à la manifestation et s'arrête pour ainsi dire à la porte de l'Etre. Mais cette libération par l'action, si elle n'est pas la Délivrance totale et absolue, n'en est pas moins une délivrance, à savoir hors du cosmos formel[133], et par conséquent hors de la souffrance; et si c'est l'action qui tient ici le rôle de support, c'est parce que c'est par l'action que nous nous situons dans le temps qui, destructeur des êtres et des choses, est précisément une apparition de la Rigueur divine. Le rapport qui existe, d'une part entre *Kâli*, Divinité (hindoue) de la destruction ou de la transformation, et *kâla*, le temps, et, d'autre part, entre *kâla* et *karma*, le temps et l'action, aidera à comprendre dans quel sens on doit rapprocher la « crainte » du *karma-mârga*. Ce qui confère à l'action sa qualité libératrice,

133 Il serait erroné de conclure que le Bouddhisme, pour la simple raison qu'il se fonde sur la considération de la souffrance, ne comporte qu'une voie cosmique; si tel peut être le cas du *Hînayâna*, qui semble correspondre assez exactement à un exotérisme religieux, il n'en va certainement pas de même du *Mahâyâna* qui d'ailleurs représente seul l'enseignement originel et intégral du Bouddha. La souffrance étant un aspect « subjectif » de la relativité, elle peut parfaitement bien servir de point de départ négatif pour la libération par la connaissance, le point de départ positif étant l'idée du *Nirvana*; conformément à son « subjectivisme » initiatique, la doctrine bouddhique envisage la Réalité suprême, non pas sous l'aspect de « Principe », mais sous celui d' « Etat ». Le caractère essentiellement contemplatif du Bouddhisme prouve, du reste, que celui-ci ne saurait s'arrêter à une réalisation simplement cosmique; d'un autre côté, le rejet symbolique des pénitences en faveur de la connaissance, et du savoir livresque en faveur de la réalisation, ne laisse subsister aucun doute quant au caractère véritable du Bouddhisme.

c'est son caractère sacrificiel[134] : l'action doit être envisagée comme l'accomplissement du *dharma,* du « devoir d'état » qui résulte de la nature même de l'individu, et elle sera accomplie, par conséquent, non seulement à la perfection, mais aussi sans attachement à ses fruits *(nishkâma-karma*).

La forme la plus directe de l'action désintéressée est celle qui implique le plus visiblement l'oubli de soi et qui, de ce fait, supprime la barrière entre « moi » et « autrui »; dans l'œuvre de charité, le prochain devient le support quasi « méthodique » de la Divinité, car : « Ce que vous aurez fait à l'un de ces plus humbles, vous l'aurez fait à Moi ». L'*ego* est comme absorbé par l'« autre », qui devient « Dieu », en sorte que le désintéressement réside ici dans la nature même des choses; toutefois, la finalité purement cosmique de cette voie est aisément discernable dans le fait que tout se place sur le plan des créatures, donc dans le monde « extérieur » et « objectif ». Il résulte de ce que nous venons de dire que la voie d'action est inévitable dans la mesure où Faction l'est : en d'autres termes, même celui qui suit une voie purement contemplative doit, dans la mesure où l'action s'impose à lui par la force des choses, agir selon le *karma-mârga*, c'est-à-dire en se conformant soigneusement à la nature des éléments constitutifs de l'action [135], donc au symbolisme de celle-ci, et toujours sans attachement aux fruits des œuvres. C'est ce qui permet de comprendre pourquoi les grandes méthodes spirituelles, même celles qui insistent le plus expressément sur l'excellence d'une vie érémitique, n'ont jamais exclu la possibilité d'une voie poursuivie au milieu des occupations du monde; la question à laquelle nous nous proposons de répondre maintenant est celle de savoir comment il est possible de concilier une vie spirituelle intense avec les obligations profanes, et même d'intégrer ces obligations dans une certaine mesure à la vie intérieure; car, si le travail de tous les jours, que ce soit le métier de l'homme ou le ménage de la femme, ne constitue pas un obstacle à la voie, cela implique qu'il doit jouer, dans cette voie, le rôle d'un élément positif, ou plus précisément celui d'un véhicule secondaire de la réalisation spirituelle.

Une telle intégration du travail dans la spiritualité dépend de trois conditions fondamentales que nous désignerons respectivement par les termes de « nécessité », « sanctification », et « perfection ». La première de ces conditions implique que l'activité à spiritualiser corresponde à une nécessité et non à un caprice : on peut sanctifier, c'est-à-dire offrir à Dieu, toute activité normale nécessitée par les exigences de la vie même, mais non pas n'importe quelle occupation dépourvue de raison suffisante ou ayant même un caractère répréhensible, ce qui revient à dire que toute activité nécessaire possède un caractère qui la prédispose à véhiculer le spirituel; toute activité nécessaire a, en effet, une certaine universalité qui la rend éminemment symbolique. La seconde des trois conditions est que l'activité ainsi définie soit effectivement offerte à Dieu, c'est-à-dire par amour de Dieu et sans révolte contre le destin; c'est là le sens des prières par lesquelles on consacre, dans la plupart des formes traditionnelles sinon dans toutes, le travail, qui se trouve ainsi ritualisé, c'est-à-

---

134 C'est cette voie de libération par l'action sacrificielle qui servait de base aux civilisations guerrières; nous mettons au passé parce que, à l'exception du Shintoïsme et de la tradition presque éteinte des Peaux-Rouges, il ne semble plus subsister de nos jours de telles civilisations.

135 On sait que de grands spirituels, tels que Shrî Râmakrishna, loin de dédaigner les côtés les plus humbles de la vie quotidienne, insistaient au contraire sur ce que toute chose soit faite de la façon la plus « logique » et la plus « pratique » possible. C'est dire qu'il ne faut rien faire à moitié; il faut, soit faire une chose parfaitement, soit ne pas la faire. — Si la voie d'action est celle qui, au point de vue religieux, a une importance fondamentale, c'est, d'une part, parce qu'elle suffit pour atteindre ce que la religion comme telle se propose, à savoir la sortie de la périphérie cosmique et de ses souffrances, et d'autre part, parce que l'action seule est accessible à tous les hommes indistinctement, et qu'elle leur est même strictement nécessaire.

dire qui devient un « sacrement naturel », sorte d'ombre ou de contrepartie secondaire du « sacrement surnaturel » qu'est le rite à proprement parler. La troisième condition enfin, implique la perfection logique du travail, car il est évident qu'on ne peut offrir à Dieu une chose imparfaite, ni Lui consacrer un objet vil; à part cela, la perfection de l'acte s'impose comme celle de l'existence même, en ce sens que tout acte retrace nécessairement l'Acte divin en même temps qu'une modalité de celui-ci. Cette perfection de l'action comporte trois aspects, qui se réfèrent respectivement à l'activité comme telle, puis au moyen, et enfin au but : il faut que l'activité comme telle soit objectivement et subjectivement parfaite, ce qui implique qu'elle soit conforme ou proportionnée au but à atteindre; il faut aussi que le moyen soit conforme et proportionné au but envisagé, ce qui implique que l'instrument de travail soit bien choisi, puis manié avec art, c'est-à-dire en parfaite conformité avec la nature du travail; il faut enfin que le résultat du travail soit parfait, c'est-à-dire qu'il réponde exactement au besoin dont il est issu.

Si ces conditions, qui constituent ce qu'on pourrait appeler la « logique » interne et externe de l'activité, sont bien remplies, le travail ne sera non seulement plus un obstacle à la voie intérieure, mais il sera même une aide pour celle-ci. Inversement, un travail mal accompli sera toujours une entrave à la voie, car il ne correspond à aucune Possibilité divine; Dieu est Perfection, et l'homme, pour s'approcher de Dieu, doit être parfait dans l'action aussi bien que dans la contemplation non agissante. —

Le *karma,* en raison de son « activité » (en tant que contraire de la contemplation) et de son «extériorité », ne saurait atteindre l'Etre, c'est-à-dire dépasser le Paradis créé, le bienheureux sommet de la « montagne » cosmique, de même que la *bhakti,* en raison de sa « subjectivité », ne saurait atteindre l'Essence divine; elle n'atteint de Dieu que tel Aspect ou Nom. Seul le *jnâna* — étant « objectif », impersonnel » et *a fortiori* « contemplatif », « immuable » — participe « directement » à l'Essence divine et peut, de ce fait, opérer la réintégration totale du fini dans l'Infini. C'est pour cela que Râmakrishna, devenu *jnânî,* dut pourfendre l'apparition radieuse de la « Mère », réalisant alors 1' « Amour suprême » *(parâbhakti)* qui ne se distingue plus de la divine Connaissance.

*
* *

Dans la voie d'amour (le *bhakti-mârga* hindou, la *mahabbah* du Soufisme), l'activité spéculative — qui par définition est d'ordre « intellectuel » — ne joue point un rôle de premier plan comme c'est le cas dans la voie de connaissance *(jnâna-mârga*; *marifah);* l'« amant » — le *bhakta* — doit tout obtenir au moyen de l'amour et par la Grâce divine [136]; les considérations doctrinales, si paradoxal que cela puisse paraître eu égard au caractère initiatique de la *bhakti*, n'ont pas, dans cette voie, l'importance « centrale » qu'elles ont dans le *jnâna* [137], et c'est ce qui explique que les *bhaktas* ont pu rejeter « impunément » l'advaïtisme shankarien. On pourrait dire que la doctrine bhaktique, comme le montre l'exemple d'un Râmânuja, représente beaucoup plus une sorte d'arrière-plan pour le travail spirituel qu'une expression désintéressée et parfaitement adéquate de la Vérité; pour aimer, il faut limiter ou, plutôt, il faut porter son attention sur un seul aspect de la Réalité, la considération de la Vérité intégrale étant plus ou moins incompatible avec le « subjectivisme » nécessaire de l'amour. La voie d'amour est comparable à un rythme ou à une mélodie, non à un raisonnement; elle est une voie de « beauté », non de « sagesse », s'il est permis de s'exprimer ainsi au risque de paraître dire que la beauté est sans sagesse et la sagesse sans beauté; en un mot, la perspective du *bhakta* comporte des limitations inévitables dues au caractère « subjectif » ou « féminin » de la méthode « bhaktique », et cela permet d'entrevoir qu'en règle générale l'homme dont la nature convient pour la voie d'amour sera forcément moins doué au point de vue spéculatif que l'homme dont la nature est faite pour la connaissance directe. Il résulte de là que la qualification initiatique, au sens le plus large de ce mot, n'implique nullement, comme les Occidentaux sont portés à le croire, une aptitude proprement spéculative et par conséquent une sorte d'infaillibilité naturelle en matière de métaphysique [138]; la pénétration spéculative des Mystères divins, si elle constitue en quelque

136 Par exemple, pour comprendre que l'or n'est qu'argile, comme l'enseignent les Ecritures hindoues, Shrî Râmakrishna, n'arrivant pas à le comprendre d'une façon satisfaisante, pria la Divinité de le lui révéler, — jusqu'à ce que « j'entendis comme le barrissement de plus de dix mille éléphants qui clamaient à mon oreille : argile et or ne sont qu'un pour toi! »

137 D'après Shrî Râmakrishna, « il est sans importance de croire ou de ne pas croire que Râdhâ et Krishna aient été des *Avatâras*... Mais nous devons tous avoir cette dévotion intense (*anurâga*) qui est la seule chose nécessaire». — « Oui, on dit qu'il y a réincarnation. Comment notre intelligence si bornée peut-elle comprendre les voies de *Brahma*? Beaucoup de gens qualifiés ont reconnu que la réincarnation est un fait. Comment pourrais-je ne pas y croire? ». Nous citons ce dernier passage comme exemple de l'indifférence que les *bhaktas* témoignent pour les questions cosmologiques, comme pour tout ce qui n'entre pas d'une façon nécessaire dans leur perspective; abstraction faite de ce que le saint de Dakshineswar ne parlait aucune langue européenne et se servait, pour dire « réincarnation », du terme bengalais, donc traditionnel puisque dérivé du sanscrit, et que de ce fait rien ne prouve qu'il entendait la « réincarnation » dans le sens qu'on donne habituellement à ce mot européen, il n'y aurait cependant rien d'impossible à ce qu'il ait adopté l'interprétation littérale et populaire du symbolisme des Ecritures. En fait, les questions purement cosmologiques sont spirituellement indifférentes; seule importe, à cet égard, la distinction du « monde » et de « Dieu ». Nous pouvons mentionner, dans le même ordre d'idées, l'opinion du Swami Râmdâs selon laquelle le réformateur hétérodoxe Dayânanda Sarasvatî aurait été un grand saint; encore une fois, de telles erreurs sont plus ou moins indifférentes au point de vue de la spiritualité d'un *bhakta*, eu égard à des circonstances qui peuvent les excuser. — Cette excuse ne concerne toutefois pas ceux qui, sans du reste être des *bhaktas* véritables, se posent en *jnânis* et travestissent la sagesse hindoue en une philosophie sotte et tonitruante, imbus qu'ils sont de toute la « camelote intellectuelle » de ces deux derniers siècles, — sans oublier un « moralisme » qui devient entre leurs mains une surenchère hypocrite, inepte, intolérable. Sous la forme de ce « védantisme » aplati et suffocant, l'Inde rend le mal que l'Occident lui a fait; à n'en pas douter, la foi religieuse la plus sommaire vaut infiniment mieux que cette mystique de bas étage faite de naïve prétention et de nullité intellectuelle.

138 Le préjugé qui consiste à croire que toute qualification initiatique implique une mentalité « jnânique », et par conséquent une aptitude naturelle à la spéculation, est d'autant plus contradictoire que la majorité de ceux qui sont doués pour la spiritualité ont une nature faite pour la voie de l'amour et non pour celle de la

sorte la voie même du *jnânî,* n'est guère compatible avec la nature du *bhakta* et peut même devenir dans certains cas, trop nombreux en cette fin de *kali-yuga,* une source d'erreur et de déviation; le *bhakta* n'a, en matière doctrinale, rien à résoudre au moyen de sa seule intelligence, et c'est la tradition entière qui « pense » pour lui, moyennant tous les symboles, scripturaux et autres, qu'elle possède. Ceci permet de comprendre pourquoi l'éclosion normale de la *bhakti* se trouve conditionnée par un cadre traditionnel homogène qui constitue comme une ossature externe en même temps qu'une protection contre des influences étrangères et inassimilables; les déviations de la *bhakti* se sont en effet toujours produites là où il y avait contact avec une civilisation étrangère [x]. Ce danger est d'autant plus grand qu'une tendance à briser les formes statiques est inhérente à toute *bhakti*, comme le montre l'exemple d'un Chaitanya ou, dans le monde musulman, celui d'un Mançûr El-Hallâj; il est vrai qu'il y a, dans le *jnâna*, une tendance analogue, celle d'une « dissolution interne » des écorces formelles, mais cette « dissolution » procède de l'intérieur, non de l'extérieur, et ne touche pas aux « contours » des formes; c'est dire qu'elle s'extériorise toujours selon des modes prévus par la tradition, et non pas, comme c'est souvent le cas dans la *bhakti,* selon des modes « anarchiques ». Au degré où se situent les grands *bhaktas,* leurs façons d'agir n'ont évidemment rien d'erroné en soi; néanmoins, il faut dire qu'il se produit volontiers chez eux une certaine « confusion » entre le plan de leur « réalité » intérieure et celui des lois macrocosmiques; ils ne semblent plus connaître que leur « propre » degré transcendant et ont tendance à tout englober dans leur « subjectivisme divin », alors que la vue « objective » du *jnânî* embrasse tous les degrés et aspects de la Réalité universelle conformément à leurs natures respectives [139].

La comparaison de la doctrine « bhaktique » d'un Râmânuja avec la doctrine « jnânique » d'un Shankara montre en quoi consistent les limitations essentielles de la *bhakti* doctrinale; reconnaître ces limitations ne revient toutefois pas à vouloir expliquer la *bhakti* comme telle par un simple manque par rapport au *jnâna*, — ce qui serait aussi absurde que de vouloir réduire la féminité à un simple manque de virilité, — car il va sans dire qu'il ne suffît pas de manquer de *jnâna* pour être un *bhakta;* la *bhakti*, tout en étant un mode de connaissance moins direct que le *jnâna*, n'en représente pas moins en elle-même une réalité positive. Cependant, s'il est incontestable que la doctrine d'un Râmânuja est providentielle dans le sens le plus élevé du terme, qu'elle est donc directement « voulue par Dieu », en un mot, qu'elle représente une possibilité fondamentale de spiritualité, il n'en est pas moins vrai

---

connaissance; le dit préjugé s'explique toutefois, hormis les aberrations d'un amour- propre disproportionné, par une prédisposition naturelle à la ratiocination, et il n'est point abusif de dire que l'un des caractères distinctifs de l'Occidental est qu'il « pense » trop; en fait, il déploie tout son être dans la faculté mentale qui est devenue excessivement active et différenciée, d'où son monstrueux génie inventif et son illusion d'être supérieur aux autres hommes; la civilisation moderne reflète fidèlement cette hypertrophie du cerveau européen. Le préjugé de croire que toute vérité entraîne l'obligation d'en faire un jeu de la « pensée », c'est-à-dire de la passer au crible de quelques habitudes mentales, devient encore plus gênant lorsqu'il n'est que le fruit d'une déformation scolaire; un des caractères les plus frappants du monde actuel est la multitude de ceux qui, sans être doués par la nature d'une intelligence tant soit peu supérieure, se croient obligés de faire semblant de penser à tout propos, en revêtant leur inintelligence d'une phraséologie apprise, en quoi ils atteignent souvent une habileté comparable à celle d'un prestidigitateur; la sottise, ainsi dissimulée sous un fatras d'artifices rhétoriques et avancés avec un aplomb aussi irresponsable qu'imperturbable, est volontiers prise pour de 1' « intelligence », voir de la « richesse » intellectuelle, conformément à la conception médiocre et toute quantitative de la « culture ».

139 Dans des cas comme celui de Kabîr, du Guru Nânak, du Bâb, le lien avec l'orthodoxie est déjà rompu; ces *bhaktas*, ayant dépassé le monde des formes pour eux-mêmes, ont perdu de vue les lois objectives d'un monde « externe » qui, lui, a pourtant continué à être ce qu'il était. Nous ne voulons du reste pas mettre les trois personnages cités sur un seul et même plan, et nous tenons à rappeler que Kabîr n'a jamais rejeté aucune Révélation, et que sa mémoire est vénérée, dans l'Inde, par les Musulmans comme par les Hindous.

que son attitude négative à l'égard de la doctrine shankarienne recèle un « manque » qu'il est impossible de dissimuler [140].

Nous ne voulons pas oublier de faire remarquer ici que le terme islamique de *mahabbah* n'est pas, sous tout rapport, synonyme de celui de *bhakti,* car il ne désigne pas comme ce dernier uniquement une voie d'amour, mais a également une signification relevant de la voie de connaissance, et c'est pour cela que tous les initiés musulmans l'emploient, quelle que soit leur voie personnelle; à cela il faut ajouter qu'en Islam « amour » et « connaissance » ne se présentent pas, comme c'est le cas dans l'Hindouisme, comme deux voies nettement séparées, mais qu'il y a plutôt, suivant les cas individuels, prédominance de l'une sur l'autre, comme cela semble aussi avoir été le cas dans l'ésotérisme chrétien, sans doute en raison de la forme religieuse de ces deux traditions [141]. L'emploi, dans les ésotérismes à forme religieuse, du terme « amour » pour désigner une réalité intellectuelle s'explique du reste par le fait que le sentiment, tout en étant inférieur à la raison à cause de sa « subjectivité », est cependant comparable symboliquement à ce qui est supérieur à la raison, à savoir l'Intellect; il en est ainsi parce que le sentiment, comme l'Intellect aux antipodes duquel il se situe en quelque sorte, n'est pas discursif, mais direct, simple, spontané, illimité; comparé à la raison, le sentiment paraît libre de forme et de faillibilité, et c'est pour cela que l'Intelligence divine peut être appelée « Amour » et l'est même réellement, dans un sens transposé, par rapport à la pauvre intelligence humaine; il y a là une application simultanée des analogies « parallèle » et « inverse » qui à la fois relient et séparent les ordres divin et cosmique.

Nous avons défini plus haut la *bhakti* comme une « voie de beauté »; à ce sujet, il convient de faire remarquer que l'aspect de beauté, comme celui de connaissance, est méconnu et négligé dans la perspective du mérite, pour autant que celle-ci prête à la spiritualité une structure essentiellement morale; une telle perspective ne peut qu'ignorer que la beauté est éminemment un support d'intellection, et elle y verra, avec la méfiance méthodique et aveugle qui la caractérise, avant tout une « tentation », donc un acheminement vers le « péché », d'autant plus qu'elle ignore *a priori* la nature, la valeur et le rôle de l'intelligence pure. La beauté, quand elle s'associe à une attitude contemplative, est agréable à Dieu au même titre qu'un sacrifice. Le Christ — Sagesse de Dieu — a été véhiculé par la Beauté, — la Vierge.

Le troisième et ultime mode de spiritualité, en ordre ascendant, est la voie de la connaissance (la *marifah* du Soufisme); sa dépendance à l'égard de la doctrine sera la plus étroite possible, en ce sens que la doctrine est partie intégrante de cette voie d'une façon immédiate, alors que dans la *bhakti* la doctrine peut se trouver réduite à des synthèses fort simples et se situe pratiquement comme en dehors de la « voie »; mais d'un autre côté, le *jnâna* sera parfaitement indépendant de toute formulation doctrinale, et cela précisément en

140 Il convient de faire remarquer à cette occasion que, si un Râmakrishna a atteint le But suprême, il n'a cependant pas pu l'atteindre en tant que *bhakta*; le *Yogi* n'est ni *bhakta* ni *jnânî*, étant au-delà des distinctions humaines. S'il est néanmoins permis de qualifier un *Yogi* de *bhakta* ou de *jnânî*, c'est d'une part, à cause de la voie qu'il avait suivie avant d'atteindre le But suprême, et, d'autre part, eu égard à sa substance individuelle qui, telle la « nature humaine » du Christ, subsiste toujours et donne une empreinte soit « bhaktique », soit « jnânique », aux attitudes ou expressions du *Yogî*.

141 Ceci n'empêche nullement qu'il puisse y avoir, au sein des traditions à forme religieuse, des jnânîs et des bhaktas. — Comme nous avons fait remarquer plus haut que l'attitude « bhaktique » exclut une prédominance de l'attitude « jnânique », certains pourraient en conclure que des voies mitigées sont inconcevables; mais il n'en est rien, car les deux attitudes peuvent alterner, et ce n'est de toute évidence pas en tant que jnânî que tel spirituel réalisera l'attitude « bhaktique », ni inversement. — C'est aussi ce qui explique pourquoi, lorsqu'on est en présence d'un texte à symbolisme d'amour, on n'est point en droit de conclure, pour cette simple raison, que son auteur était un *bhakta*; et d'une manière analogue, quand on a affaire à un traité spéculatif, on ne peut pas conclure a priori qu'il s'agit de *jnâna*.

tant qu'il réalise l'« esprit » qui, en s'exprimant forcément au moyen de la « lettre », restera toujours transcendant et incommensurable par rapport à ses symboles. Il est une sentence de Maître Eckhart qui exprime admirablement l'attitude générale du *jnânî :* « La Vérité est si noble que, si Dieu voulait s'en détourner, je resterais avec la Vérité et laisserais Dieu; mais Dieu est Lui-même la Vérité ».

La faculté spéculative, qui constitue une qualification essentielle et une condition *sine qua non* du *jnâna-mârga*, est le pouvoir quasi « naturel » de contempler les Réalités transcendantes; nous appelons ce pouvoir « naturel », parce que celui qui le possède en fait usage à peu près comme de n'importe quelle autre faculté, c'est-à-dire sans intervention d'un état « surnaturel » : ainsi, la connaissance que le *bhakta* obtiendra dans un « état de grâce », le *jnâni* l'aura dans son état de « conscience » ordinaire. On objectera peut-être que l'intuition intellectuelle n'est pas plus « naturelle » que l'« extase », et que celle-ci n'est pas plus « surnaturelle » que celle-là, à quoi nous répondrons que nous avons employé ces mots d'une façon toute provisoire, et dans un sens d'ailleurs aisé à comprendre, — à moins qu'on ne préfère que nous parlions d'un « naturellement surnaturel » ou d'un « surnaturellement naturel », ce qui, tout en présentant certains avantages, compliquerait notre terminologie d'une façon aussi inutile qu'inextricable. Nous pourrions aussi décrire la faculté spéculative dont il s'agit ici dans les termes suivants : n'est réellement intellectuel que celui qui possède la vérité d'une façon « active », et non pas celui qui l'accepte « passivement »; le premier cas sera celui d'un homme qui, ayant appris une vérité transcendante, s'y reconnaît en quelque sorte lui-même et est capable de la formuler spontanément, donc d'une manière « originale » et « inspirée », tout en projetant la lumière de sa connaissance sur les contingences les plus diverses, et cela grâce à une vision directe des réalités et non pas au moyen de raisonnements; le second cas par contre sera celui d'un homme qui, ayant entendu la même vérité, en « pressent » l'évidence, mais est incapable de la formuler autrement qu'en répétant l'énoncé doctrinal qui la lui aura communiquée.

Ce qui était « intensité » dans la voie d'amour sera « certitude » dans la voie de connaissance. Dans la *bhakti,* le procédé mental, si l'on peut dire, est la projection « idéale », au sens platonicien du mot, des béatitudes limitées de ce monde — telles que la beauté ou la bonté par exemple — dans la Béatitude illimitée de l'Etre; les apparences de ce monde seront, d'une part, utilisées comme « pressentiment » de cette Béatitude, et, d'autre part, rejetées en raison de leurs limitations, donc de ce qui les sépare illusoirement de la Béatitude ou Beauté divine. Le *jnâna* par contre, au lieu de prendre son point de départ dans l'expérience des choses terrestres, procédera en quelque sorte par « abstraction », en ce sens que son véhicule, la connaissance, — et l'évidence qu'elle implique, — n'est par définition point « de ce monde »; les choses apparemment externes, y compris l'âme qui, cela va de soi, sera également conçue comme « extérieure », se présentent ici comme des « illustrations » — donc des éléments secondaires — de la connaissance intellectuelle, donc « essentiellement » divine ou « paraclétique [142] ». Cette « extériorisation » du microcosme ira de pair avec une « intériorisation » du macrocosme, et c'est pour cela que, d'après Shrî Shankarâchârya, « le *Yogî,* dont l'intellect est parfait, contemple toute chose comme demeurant en lui-même, et ainsi, par l'œil de la connaissance, il voit que toute chose est *Atmâ* ».

142 Il est donc faux de prétendre que nihil est *in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Au « point de vue » du *jnâna*, qui est celui de la Vérité totale, c'est exactement l'inverse qu'il faudrait dire.

*
* *

Chacune des grandes voies, y compris le *karma-mârga,* contient analogiquement le ternaire entier, ou, plutôt, chaque voie contient trois modes secondaires qui correspondent respectivement aux trois grandes voies elles-mêmes; comme celles-ci, ces modes secondaires retracent dans leur ordre respectif les trois degrés de la Réalité, dont le premier est formel et le second supra-formel, et dont les deux premiers sont cosmiques et le troisième metacosmique [x]; ils retracent aussi, par la force des choses, d'autres ternaires analogiquement connexes, tel que celui des « tendances cosmiques » (les *gunas* de la doctrine hindoue), puis celui des éléments constitutifs de l'homme terrestre : « corps, âme, esprit », et enfin celui des étapes fondamentales de la réalisation initiatique : « purification, épanouissement, identité [143] [144] »; tous les ternaires de cet ordre dérivent en dernière analyse du ternaire universel « Existence, Etre, Non-Etre », qui, au point de vue initiatique, est de toute première importance, 1' « action » se rapportant précisément à F « Existence », 1' « amour à 1' « Etre » — ou plutôt à Ses Aspects ou « Noms » — et la « connaissance » au « Non-Etre », ou plus exactement au « Non-Etre » et à 1' « Etre » à la fois.

Le *karma-mârga* comporte, en effet, une voie du « travail », une voie des « œuvres » et une voie de « sacrifice » ou d'« ascèse »; le *bhakti-mârga,* une voie de « confiance », une voie d'« amour héroïque » et une voie d'« amour suprême »; le *jnâna-mârga*, une voie d'« étude » ou de « science », une voie de « méditation spéculative » et une voie de « concentration contemplative ». La voie du « travail » comme tel ne saurait fournir aucun support immédiat ni à la « connaissance », ni à 1' « amour »; elle n'implique aucune « science » — car il y a des travaux « improductifs » ne relevant, dès lors, d'aucun « art » — et ne peut point dépasser, par conséquent, le domaine exotérique, du moins en tant que voie exclusive; mais il va sans dire que le travail peut devenir un véhicule de réalisation à l'intérieur des voies supérieures, comme cela se produit dans les initiations artisanales où l'activité extérieure se trouve déterminée par un élément de *jnâna* — d'ordre cosmologique — qui lui donne tout son contenu; le « travail » devient alors de 1' « art », et la question de savoir s'il s'agit dans ce cas de *karma* ou de *jnâna* — ce dernier se rapportant ici aux « Petits Mystères » — dépend somme toute des aptitudes individuelles de chacun; en tout état de cause, 1' « art » comme tel ne saurait relever du simple *karma-mârga*, puisqu'il ne met pas l'accent sur l'aspect sacrificiel du travail, mais sur le contenu de celui-ci, donc sur un élément de « science »; et *ars sine scientia nihil*. Quant à la voie des « œuvres » ou du « combat », elle comporte des formes exotériques comme le montre l'exemple de la charité religieuse ou celui de la « Guerre sainte », mais elle peut s'intégrer — comme la voie du « sacrifice » qui constitue le sommet

---

143 Ce n'est, bien entendu, qu'à un certain point de vue relatif qu'on peut subdiviser la Réalité en degrés, car la Réalité en elle-même est essentiellement « une » ou « indivisible ». D'autre part, il n'y a aucune commune mesure entre le Principe et sa manifestation, que celle-ci soit supra-formelle ou formelle; cependant, au point de vue de la manifestation formelle, l'informelle n'en apparaît pas moins comme un « degré » intermédiaire entre la formelle et la Non-manifestation.

144 Dans la doctrine initiatique du Christianisme oriental, les trois modes fondamentaux de réalisation sont la « pénitence », la « pureté » et la « perfection ». Le saint hésychaste Isaac de Ninive définit la « pénitence » comme 1' « abandon de ce qui était auparavant » et « la mortification par rapport à toute chose »; la « pureté » est « un cœur qui est plein de bonté envers toutes les créatures », et elle consiste à « brûler son cœur pour l'amour de toute créature, les hommes, les oiseaux, les animaux, les esprits et pour tout ce qui est créé »; enfin la « perfection » est « la profonde humilité, qui abandonne tout ce qui est visible, c'est-à-dire tout ce qu'on peut percevoir avec les sens, et tout ce qui est invisible, c'est-à-dire tout ce qu'on peut concevoir avec la pensée ». Ce fait d'étendre une attitude spirituelle aux êtres non humains comporte du reste la preuve que le point de vue spécifiquement religieux est dépassé; d'autre part, « humilité » est ici synonyme de « pauvreté » au sens spirituel le plus élevé, comme le montre la suite du texte.

du *karma-mârga* et qui peut assumer la forme d'une ascèse quelconque — à toute voie contemplative, selon ce que peuvent exiger les circonstances individuelles[145].

La voie de « confiance » *(prapatti),* bien que de caractère « bhaktique », n'est, d'après Shrî Râmânuja, pas encore la *bhakti* [146]; c'est l'abandon confiant de toute chose à Dieu (le *tawakkul* des Soufis), attitude qui, d'après Ibn El-Arif, est en effet encore un amour intéressé, puisque connexe à des choses « extérieures ». La voie d' « amour héroïque » par contre, qui seule constitue la *bhakti* (ou la *mahabbah*) à proprement parler, s'élève au-dessus des intérêts individuels, d'où son alliance fréquente avec des formes sacrificielles; cet « amour héroïque » repose toutefois encore sur la dualité « créature-Créateur » et envisage par conséquent la Divinité comme une réalité « séparée » et quasi « extérieure [147] »; mais il n'en est plus ainsi au degré de *l'* « amour suprême », *parabhakti*[148], qui est l'amour « impersonnel » de la Chaleur divine, indépendamment de la dualité « sujet-Objet »; c'est 1' « exaltation » de la *bhakti*, l'identification avec la Clarté infinie et bienheureuse.

Quant au *jnâna*, son mode le plus extérieur est la voie de 1' « étude » ou de la « science scripturale »; elle s'identifie, dans la tradition hindoue, à l'étude du *Vêda,* et dans l'Islam, à celle du Qoran; c'est l'aspect « jnânique » de l'exotérisme, ou de ce qui en tient lieu dans les traditions à forme non religieuse. L' « étude scripturale » peut trouver place dans toute voie initiatique, mais elle ne saurait y constituer à elle seule une voie comme c'est le cas dans l'exotérisme où la « science » est un moyen de salut, et où, pour nous exprimer en termes islamiques, l'encre des savants (scripturaux) est égale au sang des martyrs *(shâhidûn*). Ce n'est qu'au degré de la « méditation spéculative » que commence le *jnâna* proprement

---

145 Il est à noter que la Loi religieuse de l'Islam ordonne à la fois la charité (*zakkât*) et la Guerre sainte (*jihâd*); d'autre part, en ce qui concerne les aspects ésotériques de ces formes de la voie d'action, nous citerons les exemples bien connus des Hospitaliers et des Templiers; dans les deux cas, l'activité devait servir, chez l'élite tout au moins, de support à la *bhakti.* — Le Prophète de l'Islam a exprimé le double caractère exotérique et ésotérique de la Guerre sainte en ces termes : « Nous sommes revenus de la petite Guerre sainte vers la plus grande Guerre sainte ». C'est dire que la Guerre sainte, comme le montre précisément aussi l'exemple des Templiers que nous venons de mentionner, peut être un support de la réalisation « bhaktique » des « Grands Mystères ».

146 Cette *prapatti* est accessible à tout homme doué, quelle que soit sa provenance, tandis que la *bhakti* n'est accessible qu'aux castes des « deux fois nés » (*dwijas*), puisqu'elle exige l'étude préalable du Vêda à laquelle seules les castes supérieures ont accès. — Il ne sera pas sans intérêt de noter ici que, dans cette division ternaire de chaque *mârga*, le premier degré correspondra analogiquement au vaishya, le second au kshatriya et le troisième au brâhmana; mais cette analogie devient tout à fait indirecte et symbolique en ce qui concerne le *jnâna-mârga*.

147 Selon Shrî Râmakrishna, la bhakti est la voie la plus accessible et la plus aisée pour les hommes du kali-yuga; cela est pleinement vrai à l'intérieur d'une civilisation traditionnelle, la seule que Râmakrishna, qui ignorait les modes spécifiques de l'esprit moderne à l'abri duquel il était de toute façon, pouvait envisager. La bhakti, moins doctrinale et partant plus vulnérable que le *jnâna*, a besoin d'être encadrée et protégée, nous l'avons dit, par une orthodoxie inflexible; elle doit, plus encore que le *jnâna* qui est hors d'atteinte par définition, du moins en principe, ignorer l'individualisme et le sentimentalisme modernes comme s'ils n'existaient pas, sous peine de déchoir promptement en s'enlisant dans cette sottise doucereuse si caractéristique d'une certaine mentalité soi-disant « spiritualiste ». Si la nature de la bhakti permet à celle-ci de se contenter d'un minimum de données doctrinales, ce minimum doit impliquer a fortiori l'absence d'opinions fausses; en d'autres termes, l'élément « jnânique », manquant dans la bhakti, ne doit pas être remplacé par des erreurs qui, en déformant forcément la mentalité de celui qui les accepte, compromettent sournoisement et sûrement ses efforts spirituels.

148 « De même que l'huile qui coule dans un autre forme de filet continu, de même l'esprit, lorsqu'il pense au Seigneur en un courant ininterrompu, donne ce qu'on appelle l'amour suprême (*parâbhakti)* » (*Bhâgvata Purana).* D'après Shrî Ramakrishna, « la connaissance pure et l'amour pur sont une seule et même chose », — ce qui signifie que *parâbhakti* n'est autre que l'aspect bhaktique de l'Intellect divin. — On distingue quatre degrés de délivrance *(mukti)* auprès de *Vishnu*, à savoir : *sâlokya-mukti*, qui est le séjour au Paradis de *Vishnu* ; *sâmîpya-mukti* qui est la proximité immédiate de la Divinité ; *sârûpya-mukti*, qui confère aux délivrés des formes ressemblantes à celle de la Divinité, et *sâyujya-mukti,* qui fait entrer les délivrés dans les membres mêmes de la Divinité, de sorte qu'ils voient avec les yeux de Vishnu, saisissent avec Sa Main et se confondent avec Sa Volonté. Ce dernier degré correspond à *parâbhakti*, puisque toute « séparation » est abolie et que la « vision » est devenue « identité ».

dit[149]; quant à la « concentration contemplative », elle est, non plus la considération discursive de l'Absolu ou de l'Infini, mais l'identification directe, par 1' « Œil du Cœur », avec Lui, et elle est ainsi la « conscience » éternelle de ce que « je suis *Brahma* » *(Aham Brahmâsmi).*

Dans le *karma-mârga,* — voie « extérieure » par définition, — c'est seule la voie du « travail » qui, ne constituant pas nécessairement un support pour 1' « amour » ou pour la « connaissance », est exclusivement du *karma-mârga;* dans le *bhakti-mârga,* — voie « intérieure », mais « subjective », — c'est F « amour héroïque » seul qui constitue la *bhakti* à proprement parler, puisque la « confiance » n'est pas encore — et que F « amour suprême » n'est plus — de la *bhakti* au sens où on l'entend ordinairement; dans le *jnâna-mârga* enfin, — voie « intérieure » et « impersonnelle », — c'est seul le troisième mode, la « concentration contemplative », qui constitue le *jnâna* d'une manière essentielle et exclusive.

Afin d'être parfaitement clair, nous ajouterons que le premier mode de chacun des trois *mârgas* correspond, pour le *mârga* respectif, à une «affirmation formelle », le second mode à une « affirmation informelle » et le troisième à une « non- affirmation ». Ces expressions ne doivent bien entendu pas être appliquées d'une manière littérale, mais analogiquement, et en conformité avec le caractère du *mârga* envisagé; par exemple, si la « méditation spéculative » correspond à une « affirmation informelle », ce n'est pas parce qu'elle serait en elle-même au-delà des formes, mais parce qu'elle l'est par rapport à la « science » scripturale et livresque; ou encore, pour citer un autre exemple : le sacrifice n'est de toute évidence pas une « non-affirmation » en lui-même, mais il l'est symboliquement par rapport aux activités ayant des objets « externes » ou « mondains ». Cette forme suprême du *karma-mârga*, le sacrifice, n'est plus une « action » à proprement parler, mais au contraire un « non-agir » : c'est l'homme qui pour ainsi dire est devenu l'objet de l'Acte divin, et de ce fait, son action est devenue « amour ».

L'action parfaite est amour; l'amour parfait est connaissance; la connaissance parfaite est, non point « discernement », mais « être ».

*
* *

Ces dernières considérations ont pu paraître un peu systématiques; si, non sans hésitation, nous les avons introduites dans ce livre, c'est que quelques-uns pourront peut-être en tirer profit en dépit de leur forme très concise.

Pour terminer, nous allons revenir encore sur certains points de notre exposé qui appellent quelques développements : en premier lieu, il nous paraît opportun de donner, en ce qui concerne le *karma-mârga* ou plus précisément la charité au sens courant du terme, les explications suivantes. Certains s'étonneront sans doute de l'indifférence que les grands spirituels, tant occidentaux qu'orientaux, ont parfois semblé témoigner pour les misères humaines du monde où ils vivaient; or, il y a à cette attitude une double raison : premièrement, bien des misères dans le corps d'un monde traditionnel doivent être regardées comme des « moindres maux », c'est-à-dire comme les canaux nécessaires de calamités en soi inévitables, mais susceptibles d'être réduites à un minimum; c'est là un point de vue que les

149 Cette voie de la « méditation spéculative » se fonde, dans l'Islam, sur les *ahâdîth* suivants : « Une heure (un moment) de méditation vaut plus que les œuvres pieuses accomplies par les deux espèces d'êtres doués de pesanteur (les djinns et les hommes) (*Tafakkuru saatin khayrun min 'ibâdati-th- thaqalayn*) ». — « Ne méditez pas sur l'Essence divine (la Quiddité), mais sur les Attributs et le bienfait de Dieu » (*Lâ tafakkarû fi Dhâtï Llâhi wa-tafakkarû fî CîfâtïLlahi wa-fi nimatiLlâh*). L'Essence divine ne peut en effet pas être l'objet « positif » de la pensée, puisque celle-ci est somme toute une négation. — Mentionnons encore, dans cet ordre d'idées, un autre hadîth qui indique, non seulement la valeur absolue de la connaissance, mais aussi l'universalité de celle-ci : «Cherchez la science, et fût-ce en Chine » (c'est-à-dire à l'extrémité de la terre) (*Utlubû'l-ilma wa-law fî'ç-Çin*).

modernes n'ont jamais compris, car ils ne savent même pas qu'il y a, dans le cosmos, des choses qui ne sauraient être évitées à aucun prix, et dont la suppression apparente et artificielle n'entraîne que des réactions cosmiques d'autant plus « massives [150] »; deuxièmement, l'indifférence des spirituels à l'égard de ces contingences s'explique par leur volonté d'atteindre le mal dans sa racine, et d'aider le monde, non pas en dissipant les énergies dans des efforts fragmentaires et somme toute illusoires, mais en retournant directement à la source même du Bien. Les abus que l'on rencontre dans toutes les vieilles civilisations sont inévitables, parce que le « mal », étant impliqué dans l'existence même, est inhérent à toute chose et ne peut pas ne point s'y manifester d'une façon ou d'une autre; ces abus, ceux par exemple qui se sont « incrustés » dans le système hindou des castes, seraient évidemment susceptibles d'être éliminés, — et de tels faits se sont produits déjà, — mais à condition qu'on parte « de l'intérieur » ou du « contenu spirituel » de la civilisation envisagée. Cela présupposerait toutefois, dans la plupart des cas, un retour de la collectivité elle-même à cette « source vive »; il s'agirait donc, dans les circonstances cycliques présentes, de revenir purement et simplement à l'âge d'or, ce qui, malheureusement, est une impossibilité. Si toute « réforme » doit venir « de l'intérieur », c'est-à-dire de 1' « inspiration » au sens strictement spirituel de ce mot, et non pas « de l'extérieur », c'est-à-dire d'un « raisonnement » éminemment faillible, c'est parce que, dans une civilisation traditionnelle, tout vient « de l'intérieur», et qu'il n'y a pas d'autre source légitime pour les initiatives humaines; abolir cette loi reviendrait à ouvrir la porte à toutes les opinions et, par conséquent, à livrer la civilisation entière aux caprices d'une « pensée » forcément arbitraire et finalement mortelle [151]. —

Un autre point — beaucoup plus important que le précédent — dont nous voulons parler encore est le suivant : dans la connaissance métaphysique, le raisonnement ne saurait jouer un rôle autre que celui de cause occasionnelle de l'intellection; celle-ci interviendra d'une manière subite — et non continue ou progressive — dès lors que l'opération mentale, conditionnée à son tour par une intuition intellectuelle, possède la qualité ou la perfection qui en fait un symbole pur. Quand la chaleur produite par le frottement de deux morceaux de bois — ou par une lentille captant un rayon solaire — a atteint le degré précis qui est son point culminant, la flamme surgit subitement; de même l'intellection, dès lors que l'opération mentale est susceptible de fournir un support adéquat, se greffera instantanément sur ce support. C'est ainsi que l'intelligence humaine s'assimile sa propre Essence universelle grâce à une sorte de réciprocité entre la pensée et la Réalité. Quant au rationalisme, il cherchera au contraire sur son propre plan le point culminant du processus cognitif; c'est dire qu'il cherche à « résoudre » la Vérité totale, comme s'il y avait là un problème à résoudre; ou encore, pour nous exprimer autrement : il cherche la Vérité dans l'ordre des formulations mentales et rejette *a priori* la possibilité d'une connaissance accessible au-delà de ces formulations et échappant, par conséquent, — dans une certaine mesure tout au moins, — aux ressources du langage humain; autant vaudrait chercher un mot qui soit entièrement ce qu'il désigne! C'est de cette contradiction de principe que découle l'incapacité, d'abord de fournir les formes mentales propres à véhiculer l'intuition intellectuelle et partant la Vérité, — car les questions mal posées n'appellent point la Lumière, pas plus qu'elles n'en dérivent, — et ensuite de percevoir les dimensions intellectuelles atteintes virtuellement par telle ou telle formulation, même défectueuse; le rationalisme procède comme l'homme qui tenterait de dessiner le point géométrique en s'appliquant à le rendre aussi petit que possible, ou qui voudrait atteindre, sur

150 Rien n'a de sens en dehors de la vérité; il est un idéalisme sot et criminel. — Pour ce qui est de l' « altruisme », nous rappellerons que le Christ a dit : « Aime ton prochain comme toi-même »; il n'a pas dit : plus que toi-même, ni : ne t'aime pas toi-même; c'est pourtant ainsi que l'entend une certaine morale hypocrite et impotente.

151 Il est vrai que les civilisations traditionnelles sont malades; mais la civilisation moderne est proprement infra-humaine, et mieux vaut être un homme malade qu'un animal bien portant.

un plan créé quelconque, une perfection absolue, en niant l'imperfection nécessaire de ce plan, d'une part, et la transcendance de la Perfection pure, d'autre part. On ne saurait affirmer avec assez de netteté qu'une formulation doctrinale est parfaite, non point parce qu'elle épuise sur le plan de la logique mentale la Vérité infinie, ce qui est impossible, mais parce qu'elle réalise une forme mentale susceptible de communiquer, à celui qui est intellectuellement apte à le recevoir, un rayon de cette Vérité, et par là une virtualité de la Vérité totale; c'est ce qui explique pourquoi les doctrines traditionnelles seront toujours apparemment « naïves », du moins au point de vue des philosophes — c'est-à-dire des hommes qui ne comprennent pas que le but et la raison suffisante de la sagesse ne se situent point sur le plan de son affirmation formelle; qu'il n'y a, par définition, aucune commune mesure et aucune continuité entre la pensée, dont les évolutions n'ont somme toute qu'une valeur symbolique, et la Vérité pure, qui s'identifie à ce qui « est » et qui de ce fait englobe celui qui pense.

Enfin, il nous reste à parler succinctement des qualités qui sont indispensables pour la spiritualité en général : nous nommerons d'abord une attitude mentale que nous pourrions désigner, faute d'un meilleur terme, par le mot « objectivité » : c'est une attitude parfaitement désintéressée de l'intelligence, donc libre d'ambition et de parti pris et, de ce fait, empreinte de « sérénité ». En second lieu, nous nommerons une qualité concernant la vie psychique de l'individu : c'est la « noblesse », c'est-à-dire l'élévation de l'âme par rapport aux choses mesquines; c'est, au fond, un discernement, en mode psychique, entre l'a essentiel » et l'« accidentel », ou entre le « réel » et l'« irréel »[152]. Enfin, il y a la vertu de « simplicité » : l'homme est libéré de toute « crispation » inconsciente à base d'amour-propre; il a, vis-à-vis des êtres et des choses, une attitude parfaitement « originale » et « spontanée », c'est-à-dire dépourvue de tout artifice; il est absolument libre de toute « prétention », « ostentation » ou « dissimulation »; en un mot, il est sans orgueil; cette simplicité ne sera toutefois pas une humilité affectée, mais une absence de préjugés innés, donc un effacement naturel du « moi », — du « cœur durci » des Ecritures, — effacement « naïf » par lequel l'homme s'apparentera symboliquement à l'« enfance ». Toute méthode spirituelle exige avant tout une attitude de « pauvreté », d'« humilité », de « simplicité » ou d'« effacement », attitude qui est comme une anticipation de l'« Extinction » suprême.

152 L'homme noble est « qualitatif » en tout; il renonce aux victoires faciles; chez l'homme vulgaire par contre, la notion même de la qualité sera plus ou moins quantitative.

INTELLECTUALITÉ ET CIVILISATION

L'intellectualité vraie, tout en étant aussi « exacte » que possible, — c'est-à-dire aussi adéquate que peut l'être un reflet par rapport à ce qu'il reflète, — est absolument indépendante de ce qu'on est convenu d'appeler la « science exacte », et elle n'est même nullement incompatible avec des notions contraires à cette science; celle-ci, il ne faut pas l'oublier, ne recherche l'exactitude que dans les faits bruts et non dans leurs contenus universels. Les « erreurs scientifiques » dues à une subjectivité collective — par exemple celle du genre humain voyant le soleil évoluer autour de la terre — traduisent un symbolisme adéquat, et par conséquent des « vérités », ces dernières restant toutefois indépendantes des simples faits qui les véhiculent d'une manière toute provisoire; l'expérience subjective, telle que celle que nous venons de mentionner à titre d'exemple, n'a de toute évidence rien de fortuit, sans quoi elle ne se produirait pas pour des espèces entières. Il est donc « légitime » pour l'homme d'admettre que la terre est plate, du moment qu'elle l'est empiriquement; il est par contre tout à fait inutile de savoir qu'elle est ronde, puisque ce savoir n'ajoute rien au symbolisme des apparences, mais le détruit inutilement pour le remplacer par un autre qui, lui, ne saurait exprimer autre chose que les mêmes vérités, tout en présentant l'inconvénient d'être contraire à l'expérience humaine immédiate et générale. La connaissance des faits pour eux- mêmes n'a. en dehors des applications pratiques d'un intérêt toujours limité, aucune valeur; autrement dit, ou bien l'on se situe dans la Vérité absolue, et alors les faits ne sont plus rien, ou bien l'on se situe sur le terrain des faits, et alors, on est de toutes façons dans l'ignorance. A part cela, il faut dire encore que la destruction du symbolisme naturel et immédiat des faits — par exemple l'« abolition » de la forme plane de la terre ou du mouvement circulaire du soleil — entraîne de graves inconvénients pour la civilisation où elle se produit, comme le montre à satiété l'exemple de la civilisation occidentale moderne.

Ceci nous amène à dire quelques mots des « valeurs » dont vit — ou plutôt meurt — cette civilisation ; c'est là un sujet qui, à première vue, semble n'avoir que fort peu de rapports avec le contenu général de notre livre, mais, comme nous vivons dans la dite civilisation et que d'ailleurs aucun fait ne se trouve retranché de la Vérité totale, il ne sera point superflu de nous arrêter quelque peu aux contingences dont il s'agit, et auxquelles nul homme de notre époque ne peut sans doute échapper entièrement. Afin de bien situer la question, nous devons partir de la définition suivante : ce qui constitue l'essence même des vieilles civilisations, — et nous parlons de civilisations en tant que telles, c'est-à-dire envisagées sous le seul angle de leur existence humaine, sociale, historique, — c'est qu'elles sont ordonnées de façon à réaliser l'équilibre le plus parfait et partant un maximum de stabilité; profondément « réalistes », elles se conforment aux possibilités de leur plan d'existence, en sacrifiant forcément l'exception à la loi générale et le secondaire à l'essentiel. La civilisation moderne, par contre, ne tient aucun compte de la distinction entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, et remplace les principes inéluctables par des aspirations très humaines qui, bien entendu, ne modifient en rien la nature des choses, c'est-à-dire les lois cosmiques qui nous régissent; peu importe d'ailleurs qu'on se réclame d'un « idéalisme » ou d'un « réalisme », puisque le premier sera toujours au-dessus des possibilités humaines

collectives et le second au- dessous des possibilités humaines tout court; en un mot, ces « idéaux » vont à l'encontre du réel, et il ne saurait en être autrement, du moment qu'ils ne répondent, somme toute, qu'à des désirs et non à des intellections. Ce rejet des principes normaux est la conséquence inévitable du rejet de la tradition, qui, seule, est à même de donner à un groupe humain le cadre conforme à ses possibilités; ce cadre — garant indispensable d'équilibre et de stabilité — une fois brisé, toute aspiration individuelle et individualiste, quelque chimérique soit-elle, peut se donner libre cours et statuer « idéalement » sur la possibilité humaine, terrestre, cosmique. Il n'est certes pas difficile de constater dans les vieilles civilisations les défauts, abus ou excroissances qui s'y trouvent fatalement, « Dieu seul étant bon », comme dit l'Evangile; il est plus difficile de dire comment ces misères auraient pu être évitées en fait, c'est-à-dire « réellement », et non « idéalement ». Le reproche que l'on peut faire aux modernistes n'est pas de constater les « affaiblissements » et « durcissements » qui se produisent au sein des civilisations traditionnelles, — car nul ne saurait être blâmé pour voir une chose visible, — mais de conclure à l'infériorité globale des dites civilisations; pour avoir le droit de juger ainsi, le monde moderne devrait avant tout posséder les valeurs spirituelles qui sont à la base de toute civilisation normale, et il devrait démontrer comment il est possible à l'esprit humain de porter toute son attention à la fois sur les domaines les plus divergents, ou encore, comment une civilisation peut concilier pratiquement les progrès modernes — fruits de tant d'efforts intenses conditionnés rigoureusement par une surestimation « idolâtre » des choses terrestres — avec un esprit contemplatif, donc détourné de ces mêmes choses parce que tourné vers les Réalités éternelles. Car toute la question se réduit en somme à l'alternative suivante : ou bien le monde moderne comme tel possède les valeurs spirituelles des civilisations normales, et, dans ce cas, il peut citer en exemple au moins quelques-uns de ses progrès, à savoir ceux qui peuvent offrir à l'individu certains avantages réels; ou bien le monde moderne ne possède pas les dites valeurs, mais alors il est dépourvu de ce qui seul donne un sens à la vie et la rend digne d'être vécue; dans ce cas, même ses progrès réels se réduisent à néant, puisqu'il n'y a aucune commune mesure entre les fins dernières de l'homme et son bien-être terrestre et animal, « bien-être » que le monde moderne ne réalise d'ailleurs que d'une manière toute provisoire et en tout cas fort relative. Aux yeux d'un homme conscient de tout cet abîme, les progrès scientifiques par exemple ne pourraient avoir de valeur qu'à condition d'être le fruit d'une civilisation inspirée des réalités spirituelles et tournée vers celles-ci, et aussi qu'à condition de ne pas se trouver neutralisés, pour ne pas dire annulés, soit par quelque autre « progrès », à rebours du « bien-être » celui-ci, soit par une calamité due au fait qu'on n'avait, en construisant un « monde nouveau » et en détruisant un ancien, aucunement tenu compte du possible; si donc les progrès, même ceux qui sont les plus incontestables lorsqu'on les considère isolément, vont nécessairement de pair avec, premièrement l'oubli et le mépris des valeurs réelles de l'existence humaine, deuxièmement des « progrès » négatifs qui neutralisent les positifs, et troisièmement des calamités qui sont les réactions cosmiques inévitables à des entreprises en définitive impossibles, il est évident que les progrès en question ne sauraient être considérés à bon droit comme des critères de supériorité pour la civilisation qui les a conçus. En tout état de cause, le critère décisif contre les soi-disant « progrès » consiste dans le fait qu'il était impossible de les réaliser sans sacrifier largement « la seule chose nécessaire », c'est-à-dire ce qui seul donne un sens à la vie.

Il n'y a donc, en définitive, que deux possibilités : civilisation intégrale, spirituelle, impliquant abus et superstitions, et civilisation fragmentaire, matérialiste, progressiste, impliquant — très provisoirement — certains avantages terrestres, mais excluant ce qui constitue la raison suffisante et la fin dernière de toute existence humaine. L'histoire est là pour prouver qu'il n'y a pas d'autre choix; le reste est rhétorique et chimère.

QUATRIÈME PARTIE

CONTEMPLATION

MICROCOSME ET SYMBOLE

On pourrait s'étonner du fait que nous allons aborder maintenant des questions qui touchent de fort près au domaine « central » de la réalisation spirituelle, et l'on pourrait trouver paradoxal que nous ne les passions point sous silence; mais il nous semble que toute vérité peut avoir des conséquences incalculables, et qu'il n'y en a point, sur le plan spirituel, qui soit inopportune d'une façon absolue. Les vérités spirituelles sont solidaires les unes des autres, et il est des circonstances où celui qui veut dire la vérité doit, ou bien ne rien dire, ou dire toute la vérité; or, ces circonstances sont précisément celles du monde actuel : l'affirmation des erreurs les plus grossières appelle celle des vérités les plus subtiles, pour des raisons cosmiques d'ailleurs, et indépendamment de l'aspect pratique des choses.

Nous pourrions aussi, afin de préciser notre pensée tout en restant aussi bref que possible, nous exprimer de la manière suivante : comme notre intention est d'affirmer la sagesse traditionnelle comme telle, force nous est de parler d'ésotérisme et, devant parler de celui-ci, de n'en négliger aucun aspect essentiel; nous devons donc parler de choses qui ne répondent, pour l'immense majorité des hommes actuels, à aucune possibilité effective, mais qui n'en doivent pas moins être connues théoriquement, dans une certaine mesure tout au moins, et ne serait-ce que pour l'intelligence plus vaste des idées et des faits traditionnels en général.

*
* *

Si l'on voulait définir la différence entre les perspectives métaphysique et initiatique, — nous dirions volontiers « mystique » au sens propre et primitif du terme, — on pourrait dire que la première distingue, en mode « objectif » si l'on veut, entre le Principe et la manifestation, tandis que la seconde envisagera ces deux termes en mode « subjectif » et distinguera par conséquent, soit *a priori* entre le « moi » humain et le « Lui » divin, soit *a posteriori* entre le « lui » humain et le « Moi » divin, la « réalité vécue » s'étant en quelque sorte déplacée de l'humain au Divin; *l'ego* humain est devenu alors un « lui » quelconque, et le « Lui » divin est connu désormais comme 1 *'Ego* unique, absolu, infini[153]. Il y a, en cosmologie, un rapport analogue — non identique — entre le Macrocosme, qui fait fonction de « Modèle divin », et le microcosme : cependant, c'est celui-ci qui est « actif » et celui-là qui est « passif », en ce sens que le microcosme[154], étant pour ainsi dire la « limite intérieure »

153 L'emploi des pronoms personnels est ici tout à fait provisoire, du moins en ce qui concerne la Réalité divine qui est évidemment au-delà des points de vue « objectif » et « subjectif »; en langage soufique, cette transcendance est exprimée par le mot *Hua*, « Lui », tandis que les dits points de vue sont désignés respectivement par les mots *Enta*, « Toi », et *anâ*, « moi ».

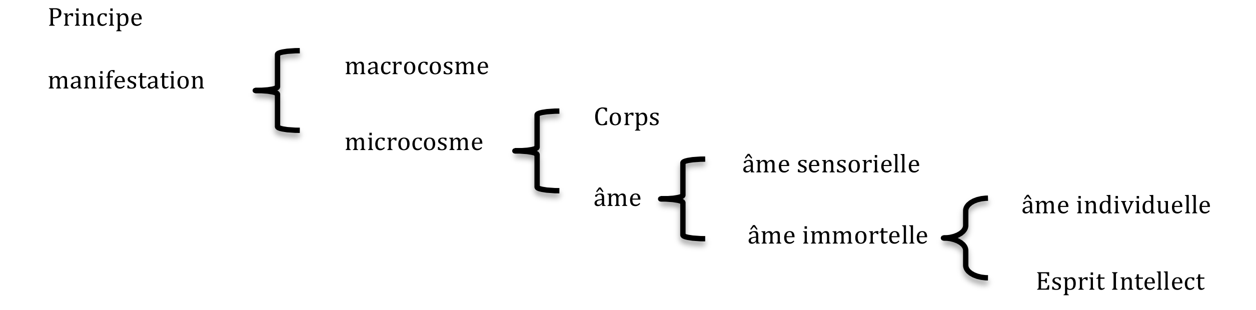
154 C'est toujours le microcosme humain que nous avons en vue ici ; mais ce que nous en disons s'applique de la même manière à tout autre microcosme total, c'est-à-dire constitué par l'état central d'un monde. Or, c'est l'homme qui est cet état central par rapport au monde terrestre; les animaux, les plantes et les minéraux marquent des états de plus en plus périphériques, et par conséquent des microcosmes partiels, non totaux.

du cosmos, — la « limite extérieure » étant l'Esprit divin manifesté, — constitue en même temps la voie de sortie hors de l'illusion cosmique; et cette sortie s'effectuera à travers cet Esprit qui, lui, est la manifestation directe du Verbe.

L'Esprit divin s'identifie ainsi au « Moi » transcendant, universel, cosmique que l'être relatif porte virtuellement en lui-même, en sorte que la « limite intérieure » du cosmos — le microcosme — doit s'identifier, dans son processus de « déification », avec la « limite extérieure » — l'Empyrée — de ce même cosmos. Si nous disons que le microcosme est actif et le Macrocosme passif, ce n'est vrai que sous un seul rapport, à savoir en tant que l'être relatif détermine intellectuellement le « courant des formes », mais non pas en tant que, forme lui-même, il est déterminé à son tour par l'Intelligence cosmique; dans ce dernier sens, c'est évidemment le Macrocosme qui est actif et le microcosme qui est passif[155].

Toute théorie initiatique partira de la distinction entre le corps et l'âme, puis distinguera, dans cette dernière, entre l'âme sensorielle (psychisme et mental) et l'âme immortelle (l'*ego* véritable), et enfin, dans celle-ci, entre l'âme individuelle et l'Esprit (l'Intellect), ou en d'autres termes, entre le « cerveau » et le « cœur »; celui-ci n'entre pas, à rigoureusement parler, dans les limites de l'ego, mais en constitue le centre transcendant, support de l'Intellect incréé. Toutes ces distinctions sont aussi du domaine de la cosmologie, science qui est à la métaphysique ce que la psychologie — au sens traditionnel dont ce mot est susceptible[156] — est à la réalisation; mais tandis que la cosmologie n'envisage l'âme qu'*ad extra* en s'arrêtant, en principe, au seuil de celle-ci, la réalisation l'envisagera *ad intra,* jusqu'aux rivages de l'ineffable.

Afin de rendre plus aisément accessible cet enchaînement de perspectives, nous tracerons le tableau suivant :



La cosmologie des Anciens, et avec elle tout le moyen âge occidental et proche-oriental, concevait l'état terrestre comme le centre à partir duquel s'élevaient les sphères planétaires jusqu'à l'Empyrée, siège symbolique de la Divinité qui était ainsi conçue comme l'Infini « enveloppant » ou « contenant » le fini; d'une façon analogue, la doctrine hindoue prend en quelque sorte l'état corporel ou grossier *(sthûla-sharîra)* comme point de départ d'une série de degrés d'existence de plus en plus universels pour aboutir à la Réalité metacosmique, absolument transcendante, infinie, qui « enveloppe » non seulement le monde, mais l'Etre lui-même. Initiatiquement, le point de départ est également le corps, — du moins en un certain sens, — puisque le corps fait partie du microcosme et en est comme la « carapace »; mais la « direction » des degrés d'universalité sera apparemment inverse, au début tout au moins, où la Réalité suprême, au lieu d'être conçue comme le « Vide » le plus «

155 Rappelons à cet égard que l'Intelligence cosmique ou l'Esprit divin est un aspect du Verbe dont il est dit : « Nul n'arrivera au Père si ce n'est par Moi », ou, en d'autres termes, un aspect du Prophète dont il est dit : « Nul ne rencontrera *Allah* qui n'aura pas rencontré le Prophète »; mais dans leurs acceptions les plus élevées, ces formules veulent dire que nul n'arrivera à l' «Essence » qui n'aura pas réalisé les « Attributs».

156 Il s'agira donc d'une psychologie « alchimiste » et non de la science toute empirique et conjecturale des modernes.

extérieur », le plus « lointain » ou le plus incommensurable, apparaît au contraire comme le « Centre » le plus « intérieur », le plus « proche », en un mot, comme le « Sujet » unique, indivisible, absolu; nous disons «au début», c'est-à-dire aussi longtemps qu'on envisage les choses du dehors, car il va sans dire que l'état d'individuation, en tant qu'il peut être conçu comme un état de « durcissement », de « densité » ou de « compression », devra se dissoudre jusqu'à se perdre dans l'incommensurabilité de 1' « Empyrée ». Il n'y a, au-delà de l'individualité, ni « sujet » ni « objet », ni « intérieur » ni « extérieur »; l'Intellect, que la réalisation conçoit *a priori* comme « intérieur », n'est autre, nous l'avons dit, que 1' « Esprit universel » qui enveloppe les mondes.

*

* *

Tout ce que nous venons de dire permettra de comprendre que, selon le point de vue initiatique, il n'y a à rigoureusement parler pas d'autre champ d'action que l'âme, le microcosme; quant au monde « externe », il ne sera pris en considération qu'en tant qu'il influe sur le monde « interne », ou encore, en tant qu'il est regardé à son tour comme con substantiel à ce dernier, donc comme l'aspect cosmique de l'*ego*. Selon cette perspective, il ne s'agira plus de passer simplement du « mal » au « bien », sur la base de l'individualité toujours maintenue, mais au contraire de dépasser celle-ci même, en sorte que ce qui était un passage du « mal » au « bien » sera remplacé ici par un passage de l'individuel au Divin[157]; l'analogie de ces deux « passages » est précisément ce qui permet à l'ésotérisme de se servir, à titre de supports, des symboles de l'exotérisme, abstraction faite de ce que le premier implique nécessairement, et *a fortiori*, les réalisations du second. Le microcosme, devenu ainsi le monde entier, servira de plan à la transmutation opérée grâce au Symbole; en d'autres termes, l'âme sera l'étoffe qui se façonnera volontairement à l'image de ce dernier et qui sera déterminée, transmuée, régénérée, absorbée par lui.

Maintenant, nous devons répondre à la question de savoir ce qu'est le Symbole au juste, ou plus précisément, ce qu'est le symbole initiatique; nous le définirons comme une double manifestation de Dieu, d'abord sous le rapport de la « forme » et ensuite sous celui de la « Présence »; la « forme », pour pouvoir véhiculer la « Présence », doit refléter directement, dans son ordre, une Réalité divine; or, comme la « Présence » est la cause et la raison suffisante de la « forme », et non inversement, cette dernière ne peut dériver que d'une révélation envoyée par Ce qui veut être « présent »; ni la « forme », ni à plus forte raison la « Présence » ne peuvent dépendre d'un vouloir humain. Cette « Présence » se manifestera dans la matérialité immédiate du Symbole sacré et, par là même, dans l'homme « qualifié », c'est-à-dire « conforme » par sa nature autant que par l'initiation et les disciplines qu'elle exige — à la nature du Symbole; cela implique trois conditions, dont deux concernent le Symbole et une l'homme, à savoir, premièrement l'exactitude du Symbole, deuxièmement sa consécration, et troisièmement la consécration de l'homme — du microcosme — devant assimiler le Symbole : ainsi, l'hostie doit être faite d'un pain spécial — azyme dans l'Eglise latine —- et non pas de pain ordinaire; ensuite, il faut qu'elle soit consacrée, ce qui présuppose précisément qu'elle soit faite de façon à remplir les conditions exigées pour la consécration; enfin, il faut que celui qui veut communier soit en état de grâce sanctifiante [158],

157 Selon un *hadîth*, «ton existence est un péché (*dhanb*) auquel nul autre péché ne peut être comparé ». C'est l'affirmation la plus péremptoire d'une perspective ésotérique et supra-morale.

158 Il est des symboles rituels susceptibles d'une application ésotérique et exotérique à la fois, conformément à certains modes de rayonnement spirituel : ainsi, les espèces eucharistiques sont des symboles ésotériques par leur nature, mais applicables en mode religieux, — cette dualité est d'ailleurs marquée par celle des espèces, — tandis

ce qui implique les rites complémentaires du baptême et de la confirmation. Ou encore, pour citer un exemple d'un ordre assez différent, mais néanmoins analogue : l'image sacrée telle une icône de la Vierge ou une représentation du Bouddha — doit être faite selon les règles strictes de l'art sacré correspondant; ensuite, elle doit être bénie ou consacrée; enfin, celui qui la contemple rituéliquement doit y avoir « droit », c'est-à-dire, il doit avoir reçu l'image des mains mêmes de la tradition, ou en d'autres termes, il doit être Bouddhiste dans le premier cas et Chrétien dans le second. Ou prenons l'exemple d'un symbole non pas fixe ou statique, mais « agi » ou « actualisé », tel un rite incantatoire : le Nom divin à invoquer doit être correctement prononcé, sans quoi il ne remplit pas la condition de l'exactitude formelle; ensuite, il doit être « consacré » par l'intention adéquate de l'homme, intention qui se traduira par la concentration, la ferveur, la persévérance; la « consécration » est ici, puisqu'il s'agit d'un symbole « dynamique », forcément « subjective »; enfin, celui qui invoque doit avoir droit à cette pratique, c'est-à-dire il doit l'avoir reçue d'un maître l'ayant reçue à son tour, ce qui présuppose une initiation se transmettant régulièrement, à travers les siècles, depuis l'origine de la Révélation correspondante [159].

Avant d'aller plus loin, nous devons prévenir ici l'objection suivante : le symbolisme ne réside- t-il pas déjà dans la forme naturelle de la chose symbolique, en sorte qu'il ne saurait dépendre d'une valeur surajoutée? Or, il s'agit ici de symbolisme spirituel et non pas de symbolisme tout court; tout symbole initiatique est, par sa seule forme, forcément un symbole « naturel » ou « existentiel », mais tout symbole « naturel » n'est pas nécessairement un symbole initiatique, sans quoi toute apparence serait, en dernière analyse, un tel symbole[160].

---

que les rites maçonniques, qui ne correspondent pas à une « voie de grâce », ne peuvent, en principe, s'appliquer exotériquement.

159 « Depuis les temps préhistoriques et légendaires jusqu'à nos jours, tous les grands sages dont nous pouvons retrouver la trace dans l'histoire de l'Inde ont attaché une immense importance au fait de prononcer le Nom de Dieu. Le géant de spiritualité que fut, il y a un demi-siècle, Shrî Râmakrishna, n'hésitait pas à dire : « Dieu et Son nom sont identiques », et il précisait : « Lorsqu'on arrive à croire en la puissance du saint Nom de Dieu, et qu'on se sent disposé à le répéter constamment, ni discernement, ni exercices de piété d'aucune sorte ne sont plus nécessaires. Tous les doutes sont apaisés, l'esprit devient pur, Dieu Lui-même est réalisé par la puissance de Son saint Nom ...» Beaucoup de sages sont arrivés aux plus hauts paliers de la réalisation spirituelle par la pratique exclusive du *japa-yoga,* qui n'est pas autre chose que cette répétition; Swami Râmdâs en est à notre époque un exemple caractéristique... Plus encore, beaucoup de grands sages hindous... déclarent que cette répétition, ce *japa* constitue la discipline spirituelle la mieux appropriée à l'époque dans laquelle nous vivons, la mieux capable de nous conduire à des réalisations élevées. Et l'hagiographie hindoue contient l'histoire de nombreux personnages qui ont été sauvés pour avoir prononcé le Nom divin... A côté du fait mécanique de la répétition du Nom, et de l'obsession, de l'unicité d'attention qu'elle provoque dans tout l'être, et non pas seulement sur le plan intellectuel, d'autres éléments jouent évidemment un rôle considérable : la foi avec laquelle le Nom est prononcé, le désir dont on l'accompagne, le sens plus ou moins ésotérique qu'on lui donne, etc. Il ne faut pas s'étonner de voir le grand maître Shankara partager entièrement et sans réserve la foi absolue de ses compatriotes en l'efficacité du saint Nom ». (Jean Herbert, préface pour les Hymnes à Shiva de Shrî Shankarachârya.)

160 « S'il est vrai qu'Elle (la Trinité) soit présente en toute chose, toute chose par contre ne se tient pas présente à Elle. » (Saint Denys l'Aréopagite, *Des Noms divins.)* — On distingue différentes catégories de symboles initiatiques : visuels, auditifs, agis et combinés; l'invocation d'un Nom divin par exemple met en cause une faculté de sensation aussi bien qu'une faculté d'action, à savoir les facultés primordiales de l'ouïe et de la parole; quant au symbole visuel (le *yantra* hindou et bouddhique), il sera, soit une image sculptée ou peinte, soit une forme géométrique, soit encore une inscription, suivant les différentes écoles, et surtout, aussi, suivant les formes traditionnelles qui ne font pas toutes pareillement usage de tous les modes de symbolisme. Pour ce qui est des symboles agis, nous mentionnerons les *mudrâs* hindous et bouddhiques, puis, d'une façon toute générale, les danses sacrées, celles des derviches par exemple. A part cela, il faut distinguer entre symboles fondamentaux ou « centraux » et symboles secondaires et complémentaires, sans oublier les différentes applications soit sensibles, soit purement mentales. — Nous ajouterons, à ce que nous avons dit plus haut de l'invocation d'un Nom divin, que la récitation psalmodiée de textes sacrés constitue également un mode incantatoire : par exemple, les longs *sûtras* bouddhiques, avec leurs répétitions inlassables qui s'entrelacent dans un système d' « arabesques » monotones et variées, permettent une infiltration imperceptible et d'autant plus profonde de l'Esprit dans les modalités subtiles du contemplatif, et contribuent ainsi à la transmutation libératrice de l'ego ignorant en le Nirvâna lumineux et

Le Symbole « est » Dieu et s'identifie par là au « Fils » sans lequel nul n'arrive au « Père »; et il en [161] est ainsi en raison de 1' « identité verticale » dans laquelle seule la nature essentielle compte, et non point le plan existentiel où cette nature se manifeste. Ce n'est pas en tant qu'homme que le Christ est Dieu; et, d'autre part, le fait qu'il est homme n'empêche pas qu'il soit réellement Dieu; les plans existentiels sont donc comparables à autant de plans horizontaux de « réverbération divine », mais la Lumière, qui est « verticale » par rapport à eux, est partout identique de nature. Le fait que cette « identité essentielle » ou « verticale » peut-être, soit « indirecte » ou « naturelle » comme c'est le cas de toute chose en tant qu'elle est nécessairement — par sa seule existence autant que par ses qualités positives — une manifestation de « Ce qui est », soit « directe » et « surnaturelle » comme c'est le cas des manifestations divines, tels les Hommes-Dieu et tels les Symboles salvateurs qu'ils ont légués à leur postérité, — ce fait, disons-nous, n'intervient pas dans la définition essentielle de 1' « identité verticale » et n'en indique que les modes ou degrés fondamentaux.

Le rapport entre le Symbole et le microcosme correspond analogiquement au rapport entre les principes mâle et femelle; cela permettra de comprendre encore mieux le sens qu'ont, dans toute voie spirituelle, l'activité et la transcendance du Symbole d'une part, et la passivité, virginité et fécondité du microcosme d'autre part, et de saisir aussi, d'une manière tout à fait générale, la portée universelle du symbolisme de l'Amour.

*

* *

Nous avons dit plus haut que le monde se réduit, pour l'initié, à son microcosme, plan de la « théogenèse », et que le monde externe est, ou bien tenu pratiquement pour inexistant, du moins d'une certaine façon, ou bien considéré comme interne, suivant le cas et les circonstances; en revanche, le microcosme, puisqu'il est pratiquement « le monde », sera conçu comme externe, et seul le Symbole sera considéré comme *l'ego* réel. Ceci n'est nullement en contradiction avec le fait que le monde se réduit, dans cette perspective, au microcosme, car le monde externe, dans la mesure où l'on doit le prendre en considération et où, de ce fait, il est spirituellement assimilé au « moi », - ne sera qu'un aspect secondaire et passif du « Moi » intérieur et transcendant représenté par le Symbole. Il résulte de là que, pour le spirituel, *l'ego* consiste, d'une part, dans le Symbole auquel il doit s'identifier, et, d'autre part, dans le Macrocosme qu'il doit ne point considérer comme « externe », donc comme « autre que moi »; le « monde », dont nul ne saurait humainement nier l'existence, se trouve ainsi « neutralisé » quant à son caractère illusoirement « externe », et il devient en même temps une expression de la doctrine, puisqu'il est la projection différenciée de l'Intellect qui, lui, se trouve actualisé synthétiquement par le Symbole [162].

immuable; la sagesse qui doit se transmettre imperceptiblement se dégage non pas du sens des formules seulement, mais aussi, et peut-être même surtout, de leur qualité transcendante, divine, — « magique » pourrait-on dire dans un sens transposé, — qualité qui se révèle parallèlement aux enseignements du sens littéral. Ces remarques s'appliquent mutatis mutandis à tout symbole; et, ajouterons-nous, la « beauté corporelle », donc extérieure, est un des moyens par lesquels les Bouddhas sauvent les âmes, ce qui est vrai d'ailleurs pour toute forme sacrée.

162 Il résulte de cela que la libération spirituelle ne saurait être le fait d'un « égoïsme »; toute voie spirituelle est, par définition, accomplie « pour les autres » et leur est incomparablement plus profitable que les activités apparemment les plus utiles dans lesquelles les hommes s'engagent au prix de la « seule chose nécessaire ». Au contact du Symbole, l'individu devient lui-même symbolique, en ce sens qu'il représentera Dieu dans le monde et le monde devant Dieu.

Si le monde est devenu « moi » pour le contemplatif, celui-ci considérera les imperfections du monde en un certain sens comme les « siennes » propres, les possibilités cosmiques étant partout les mêmes; il sera donc porté à attendre tout de lui-même et rien des autres, ce qui n'est pas sans rapport avec le symbolisme de 1' « Agneau de Dieu qui se charge des péchés du monde [163] ». Cette inversion n'est qu'une expression, parmi d'autres, de l'inversion fondamentale qu'entraîne le processus initiatique, conformément à l'analogie inverse qui joue entre le Principe et la manifestation et en vertu de laquelle apparaîtra comme « grand » dans le manifesté ce qui est « petit » dans le Principe, et inversement; cette analogie inverse ne doit pas être confondue avec l'analogie directe qui concerne les qualités ou « contenus » positifs, non les modes ou « contenants » limitatifs, et selon laquelle toute qualité positive est le reflet d'un Aspect ou Attribut divin. La distinction entre « contenu » et « contenant » est parfois chose complexe, parce qu'une seule et même apparence peut être envisagée de différentes façons : par exemple, si la grandeur est « contenu », donc qualité positive, elle reflétera « parallèlement » la Grandeur divine; mais si elle est « contenant », c'est-à-dire mode d'affirmation d'autres qualités, — comme c'est le cas de l'espace par exemple, — elle reflétera « inversement » une « petitesse » principielle, celle de la manifestation. L'initié, en tant qu'il partira d'une qualité, aspirera au Prototype universel de celle-ci, et non pas, cela va de soi, à sa négation; en revanche, il aspirera, quand son point de départ sera tout un mode existentiel, donc une condition limitative, — tel que le temps ou l'espace, ou tel que 1' « extériorité » du monde ou 1' « intériorité » de l'âme, — à un « contraire » principiel qui, lui, sera la Réalité; le point de départ envisagé n'en était,

---

163 Cette dernière expression est d'autant plus significative ici que le Christianisme est a priori initiatique, et que le Christ représente une manifestation quasi exclusive de la perfection spirituelle; le « Royaume » du Christ « n'est pas de ce monde », tandis que le Prophète de l'Islam a pu dire : « Je ne vous apporte pas que les biens du Ciel; je vous apporte aussi les biens de la Terre. » Très significative pour le caractère initiatique du Christianisme est aussi cette parole : « Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous »; ce point de vue purement spirituel s'affirme aussi de la manière la plus patente par le caractère « extra-social » ou plutôt « supra-social » des enseignements christiques, ou, en d'autres termes, par l'indifférence à l'égard de la distinction empirique entre le « moi » et le « non-moi »; d'où l'injonction d'offrir la joue gauche à celui qui a frappé la droite. La charité chrétienne n'a en dernière analyse pas d'autre sens que cette réduction « mystique » du « monde externe » au microcosme et inversement, et c'est en ce sens que le Christ a dit : « Ce que vous aurez fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous l'aurez fait ». C'est en raison de cette mise en évidence quasi exclusive du point de vue spirituel que le Christ est appelé, dans l'ésotérisme musulman, le « Sceau de la sainteté » (*Khâtam el-wilâyah*), nom qu'on ne donne pas au Prophète qui, lui, est appelé le «Sceau de la prophétie» (*Khâtam en-nubuwwah*), les éléments caractéristiques de la fonction prophétique se trouvant synthétisés chez lui et prédominant, dans sa vie apparente, sur son aspect transcendant; en d'autres termes, si le Christ, n'ayant rendu manifeste rien d'autre que la spiritualité comme telle, est une « manifestation spécifique » de la sainteté, le Prophète, — qui lui aussi manifeste forcément la sainteté parfaite, sans quoi il n'aurait point pu poser les fondements d'un ésotérisme, ni avoir à sa suite, à travers un millénaire, une légion de saints, — le Prophète donc dut mettre en évidence encore d'autres perfections, non transcendantes celles-ci, mais néanmoins nécessaires à la mission (*risâlah*) mohammédienne; la sainteté du Prophète apparaîtra, de ce fait, comme voilée par les perfections proprement humaines permettant de servir de modèle à tous les hommes, ce qui est d'ailleurs tout à fait conforme à la division de l'Islam en exotérisme et ésotérisme. Le terme de « Sceau de la sainteté » attribué au Christ ne peut donc pas signifier que le Christ a été la seule manifestation de la sainteté, mais bien plutôt qu'il en a été, parmi les grandes apparitions spirituelles du monde sémitique qu'a en vue l'ésotérisme musulman, la manifestation la plus « spécifique » ou la plus « exclusive »; d'autre part, Mohyiddîn ibn Arabî donne à l'expression *Khâtam el-wilâyah* un sens cyclique tout à fait analogue à celui du terme *Khâtam en-nubuwwah*, mais il s'agit alors de la seconde venue du Christ. — Nous saisirons cette occasion pour rectifier une erreur que commettent certains : de l'enseignement que la « sainteté » (*wilâyah*) est plus proche de Dieu que la « prophétie » (*nubuwwah*), on conclut faussement que le « saint » (*walî*) serait plus près de Dieu que le « prophète » (*nabî*), et que par conséquent la station d'un saint serait plus élevé que celle du Prophète Mohammed lui-même; or, outre que cette interprétation est contredite par toutes les théories soufiques sur le Prophète, l'enseignement en question signifie que c'est en vertu de sa « sainteté » que le Prophète Mohammed est le plus près possible de Dieu, et non en vertu de la « prophétie » qui ne s'y ajoute qu'en vue du monde. Qui dit « prophète », dit a fortiori « saint », mais non inversement.

précisément, que le reflet inversé. C'est dire que chez le sage, qui seul est « normal », ces « contraires » sont, non point des inversions toutes théoriques, mais des normes « vécues » ou « spontanées »; le sage contient réellement — ou « effectivement » — en lui-même le monde entier, en sorte que rien n'existe en dehors de lui. Sa « propre » âme ne lui est pas plus proche que le monde; elle en sera, au contraire, plutôt une sorte de périphérie, et cela précisément en vertu de la loi d'inversion dont nous avons parlé.

D'une façon analogue, l' « actif » devient « passif » et le « passif » « actif », toujours en tant qu'ils sont des modes limitatifs, non en tant qu'ils reflètent les Aspects principiels respectifs : l'activité reflétant un Acte divin ne saurait se transmuer légitimement en passivité; mais l'activité spécifiquement humaine deviendra forcément passivité devant le Vouloir divin qui désormais la détermine en lui donnant sens et contenu. Ou encore : ce qui *a priori* s'affirme comme « positif » — la « réalité » apparente du sensible et les passions qui s'y rattachent — devient « négatif » dans la Vérité, et ce qui paraît « négatif » au point de vue de l'expérience sensible — la Réalité transcendante et partant invisible [164], et toutes les conséquences spirituelles qu'elle entraîne pour l'homme — devient « positif » à mesure que la Connaissance transforme le concept mental et « abstrait » en Vie spirituelle et « concrète ». Ou encore : ce qui chez l'homme ordinaire est « dynamique » devient « statique » chez le contemplatif et inversement, en ce sens que les désirs se résorbent en l'immuable Béatitude, et que les concepts doctrinaux s'épanouissent dans la Connaissance qui les transforme pour ainsi dire en réalités « tangibles », « vécues », et débordantes d'inspirations. Ou encore, pour citer un autre exemple : ce qui est « subjectif » pour l'homme ordinaire, — un sentiment ou une émotion, — devient « objectif », c'est-à-dire « étranger », pour le sage, et ce qui apparaît à l'homme ordinaire comme « objectif », — une chose quelconque, une loi naturelle, une vérité, — entre intimement dans la « vie » ou la « volonté » du sage et devient, de ce fait, semblable à ce qu'était, pour le commun des mortels, une disposition psychique, donc subjective; le profane place *a priori* son amour dans des faits, tandis que le spirituel placera le sien dans des principes; ce qui nous amène à faire remarquer qu'un fait n'a de sens profond qu'en tant qu'il manifeste une loi universelle, alors qu'au point de vue profane les principes apparaissent comme des faits parmi d'autres[165].

Nous avons dit plus haut que ce qui apparaît comme petit deviendra grand, et inversement : c'est ainsi que le Symbole, qui est « petit » puisqu'il se présente *a priori* comme un simple fait, un « contenu » de l'âme ou de l'activité humaines, deviendra « grand » en ce sens qu'il se révélera comme Principe, comme Réalité qui enveloppera et absorbera l'individu, devenu « petit », simple « fait », et « contenu » à son tour. En d'autres termes, le microcosme est, *a priori,* une sphère dont le Symbole sera comme le centre ou le « cœur »; mais chez l'être ayant réalisé le Divin, c'est le Symbole — ou plutôt sa « Réalité réalisée » — qui sera comparable à une sphère, illimitée cette fois, tandis que le microcosme se trouvera réduit à un « contenu » tout symbolique, tout en possédant désormais, en vertu de cette transmutation même, un maximum de « qualité », attribut extrinsèque de la « théogenèse » [166] [167]. Tout le processus initiatique peut être défini, par conséquent, comme un renversement des

---

164 Cette invisibilité ne concerne pas l' « Œil du Cœur » qui perçoit le Principe dans la manifestation, la Cause dans l'effet, l'Absolu dans le relatif, l'Infini dans le fini.

165 Cette doctrine se trouve admirablement formulée dans la parole de saint Rémi à Clovis : « Baisse la tête, fier Sicambre, brûle ce que tu as adoré et adore ce que tu as brûlé », — formule inspirée qui résume d'une façon magistrale toute la voie spirituelle : premièrement, l' « abaissement » indispensable lors de la « sortie » hors du « monde », et, ensuite, l'inversion des valeurs qui décrit d'une certaine manière tout l'essentiel du processus initiatique.

167 Tous les rapports contenus dans l'inversion opérée par le processus spirituel apparaissent d'une manière très nette dans le symbole extrême-oriental du Yin-Yang : le point blanc est la « Présence réelle » dans la nuit de

pôles d'attraction : le premier pôle d'attraction, qui est externe et multiple, mais fini, sera « neutralisé » par l'action du deuxième pôle, qui est interne, unique et infini. Une question à laquelle nous ne voulons pas oublier de répondre est la suivante : qu'est-ce qui, dans l'ordre macrocosmique, correspond au Symbole, c'est-à-dire au « moyen de grâce » par lequel, et « à travers » lequel, l'être arrive à Dieu? Nous rappellerons tout d'abord la définition même du Symbole : il est le support adéquat — et consacré — de la Présence réelle* il représente ainsi une actualisation de l'Intellect et, sous un autre rapport, une virtualité de 1' « Etat divin ». Ce qui, dans l'ordre macrocosmique, correspondra donc au Symbole, sera 1' « homme », « fait à l'image de Dieu », — non pas exclusivement l'homme terrestre bien entendu, mais l'état d'existence qui, dans chaque monde intégral, en constituera le centre, comme c'est précisément le cas de l'état humain par rapport à notre monde; l'homme manifeste en effet, dans ce monde qui est le nôtre, l'Intellect universel (le « Saint-Esprit » en tant qu'il se manifeste). Ce n'est qu'à travers l'état humain — ou à travers tout autre état central — que les êtres en « transmigration » peuvent sortir du cosmos, de même que, dans l'état humain lui-même, ce n'est qu'à travers le Symbole que l'âme peut sortir de son état de tribulation indéfinie pour réintégrer son Essence immuable et bienheureuse.

---

l'ignorance, et le point noir l'apparence individuelle dans la clarté de la Connaissance; pour l'ignorance, le Symbole est « contenu », alors qu'en réalité il est « contenant ».

DE LA MÉDITATION

La méditation, contrairement à ce qu'on admet trop généralement, ne possède point la vertu de provoquer par elle-même des illuminations; son but est plutôt « négatif » en ce sens qu'elle doit éloigner les obstacles intérieurs qui s'opposent à une connaissance, non pas « nouvelle », mais « préexistante » et « innée », et dont il s'agira de prendre conscience; la méditation sera donc comparable, non pas tant à une lumière qu'on allumerait dans une chambre obscure, qu'à une ouverture qu'on pratiquerait dans le mur de cette chambre afin de permettre à la lumière d'entrer, — lumière qui « préexiste » au dehors et n'est point le produit de l'action de percer le mur. L'homme est par définition un être pensant, et, par conséquent, il ne peut pas considérer la pensée comme inutile *a priori*, quelles que puissent être ses intentions profondes; il doit donc nécessairement partir d'une pensée, non seulement pour les besoins de la vie extérieure où la chose va de soi, mais même dans l'effort spirituel de dépasser le plan des limitations mentales. L'homme, puisqu'il pense, doit consacrer cette faculté à la « seule chose nécessaire », comme du reste toute autre faculté, car tout doit s'intégrer dans le spirituel; qui pense pour le monde doit aussi penser pour Dieu, et cela est vrai pour toute activité fondamentale de l'être humain, puisque nous devons aller vers Dieu avec tout ce que nous « sommes ».

Toute voie spirituelle, indépendamment de son mode ou de son niveau, — qu'elle soit de nature active, émotive ou intellectuelle, ou encore, qu'elle s'arrête à l'individualité ou qu'elle la dépasse, — toute voie spirituelle comporte trois grands degrés : la « purification », qui fait que « le monde sort de l'homme »; 1' « épanouissement », qui fait que « le Divin entre dans l'homme »; et 1' « union », qui fait que « l'homme entre dans Dieu ». Nous pourrions aussi nous exprimer d'une manière quelque peu différente : il y a, dans l'homme, quelque chose qui doit mourir, ou qui doit être détruit: c'est l'âme-désir, dont le « point de chute » est le corps sensoriel; il y a, dans l'homme, quelque chose qui doit se convertir, ou qui doit être transmué: c'est l'âme-amour — l'âme-volonté — dont le centre de gravitation est l'ego; enfin, il y a, dans l'homme, quelque chose qui doit devenir conscient de soi-même; qui doit devenir soi-même; qui doit être purifié et libéré de ce qui est étranger à soi-même; qui doit s'éveiller et s'épanouir, et devenir tout, parce que cela est tout; quelque chose qui seul doit être : c'est l'âme-connaissance [168], c'est- à-dire l'Esprit, dont le « sujet » est Dieu et dont 1' « objet » est encore Dieu.

Le rôle de la méditation sera donc d'ouvrir l'âme, premièrement à la grâce qui éloigne du monde, deuxièmement à celle qui rapproche de Dieu, et troisièmement à celle qui « réintègre » en Dieu, si l'on peut ainsi dire; toutefois, cette « réintégration » peut n'être,

168 En dernière analyse, cette « connaissance » ne doit pas être envisagée comme un aspect opposé à l'amour, mais plutôt comme la réalité la plus profonde de ce qui, sur le plan individuel, se cristallise en « volonté », « amour » et « intellection »; ainsi conçue, la « connaissance » s'identifie à la Lumière divine dont dérivent toutes les perfections.

suivant les cas, qu'une « fixation » dans telle « vision béatifique », c'est-à-dire une participation encore indirecte à la Beauté divine.

*
* *

La première pensée propre à délivrer l'homme des attachements terrestres est celle de la mort, et plus généralement — et corrélativement — celle du caractère éphémère de toute chose; cette méditation, qui implique également l'idée de la souffrance et qui est intimement liée à l'attitude de renoncement, illumine un aspect fondamental de notre existence; elle peut donc servir de plan et de symbole pour une réalisation spirituelle, malgré son caractère apparemment négatif, car celui-ci se trouve forcément compensé par un aspect positif : se retirer du monde, c'est en effet s'ouvrir au Rayon divin, c'est se disposer à connaître l'Eternité de Dieu; fuir l'impureté du créé, c'est se réfugier dans la Pureté de l'Incréé; sortir de la souffrance, c'est entrer dans la Béatitude [169].

Maintenant, quelle que soit la vertu spirituelle intrinsèque de cette méditation [170], elle est limitée comme toute forme, et elle le saurait, par conséquent, constituer le seul point de départ possible de l'âme en quête de l'Infini; il faut donc envisager, sur le même plan « ascétique », une attitude « active » et « positive », et cette attitude dérivera, non de l'idée de la mort ou de la souffrance, mais de la certitude de rencontrer l'Absolu, certitude qui, comme celle de la mort, prime toutes les valeurs relatives de la vie. Toute attitude « ascétique », qu'elle soit « active » ou « passive », — dans la mesure où l'on peut voir une « passivité » dans l'ascèse, — équivaut à un « raidissement » ou « refroidissement » assimilable au réflexe de l'effroi; mais l'attitude que nous voulons décrire ici vaincra la crainte, non point d'une façon négative, par une attitude « retirée » ou « figée » comme c'était le cas dans la méditation de la mort, mais au contraire par une attitude combattive, donc positive : la crainte du « Jugement » — ou, ce qui revient au même, la conscience que Dieu nous voit — aura pour effet de stimuler une affirmation volontaire propre à ouvrir l'âme à la Grâce, et à éliminer ce qui l'affaiblit. Ce que l'homme doit surmonter par cette méditation, ce n'est plus à proprement parler le désir comme c'était le cas précédemment, mais la torpeur naturelle de l'âme, sa paresse à l'égard de la « seule chose nécessaire », la passivité vis-à-vis des séductions du monde : en secouant cette somnolence, l'homme s'ouvre à l'Influx divin, et il la secoue moyennant l'acte spirituel qui reflète l'Acte pur de Dieu; il vainc le monde, non point en le fuyant, mais en lui opposant une affirmation; il ne se retire pas du créé, mais le transforme par l'acte, par le consentement intime et vigoureux de l'âme à Dieu, et par la persévérance qui fixe l'acte dans la durée. Cette attitude de vigilance et de combat — ou de « sainte colère » si l'on veut — a ceci de commun avec l'attitude précédente — celle de la pureté — qu'elle se situe en quelque sorte dans le « présent » qui est pur et fort, et qui vainc le passé comme l'avenir. C'est, nous le répétons, le point de vue de la « crainte », mais dans le premier cas, c'est la crainte du monde, et dans le second celle de Dieu; la crainte est donc devenue « agissante » et « confiante ». En d'autres termes, c'est, une fois, l'aspect passif et

---

169 Si le Bouddhisme utilise cette perspective négative et non point une autre, c'est précisément parce que, se greffant sur l'expérience la plus immédiatement accessible, celle de la douleur, il s'adresse à tous les êtres. Tout être peut souffrir, mais tout être n'aime pas forcément Dieu; tout être veut échapper à la souffrance, et celle-ci, par le caractère quasi « absolu » qu'elle a dans l'expérience des êtres vivants, est comme le tremplin situé « aux antipodes » de l'Infini.

170 Nous devrions parler plutôt d'une « catégorie » de méditations; mais comme nous n'envisageons ici que les contenus fondamentaux et non toutes leurs modalités et combinaisons possibles, nous pouvons nous dispenser de tenir compte des variantes indéfiniment diverses dont toute formulation est susceptible.

négatif[171], l'autre fois, l'aspect actif et positif delà crainte, ou encore, c'est, une fois, la perfection de celui qui évite le « mal », et, l'autre fois, la perfection de celui qui accomplit le « bien ».

*
* *

Après la perspective de la crainte, nous allons parler de celle de l'amour : son expression la plus directe est la contemplation des Perfections divines que nous pourrions désigner synthétiquement par le terme de « Beauté ». Cette perspective de l'amour se situe au-delà de la crainte et de la négation : au lieu de devoir rejeter douloureusement le monde à cause du caractère éphémère et trompeur de ses perfections toujours limitées, l'amour s'attachera au contraire aux Prototypes divins de ces perfections, en sorte que le monde, vidé désormais de son contenu,— puisque celui-ci est retrouvé infiniment en Dieu, — ne sera plus qu'un amas d'écorces, et n'aura par conséquent plus de prise sur l'homme[172]. Celui qui sait que tout ce qu'il aime ici-bas n'est aimable qu'en vertu des Essences[173] — et préexiste donc infiniment dans la Divinité — se détache presque sans le vouloir des ombres terrestres; il sait que rien n'est jamais perdu, les perfections de ce monde n'étant pas autre chose que les reflets fugitifs des Perfections éternelles. En d'autres termes, la chose aimée, ou l'être aimé, se trouve infiniment plus en Dieu qu'en ce monde; Dieu est infiniment toute chose aimable et tout être aimé. Cette méditation aide à surmonter le monde, non point en y renonçant *a priori,* mais en le retrouvant au-delà du créé, dans le Principe qui est la Cause de tout bien; l'âme ainsi « consolée » se « repose » en Dieu et y trouve la paix; elle se repose, recueillie et satisfaite, et affranchie de toute dissipation, dans la « conscience » de l'infinie Beauté.

La beauté est, chez les créatures, avant tout un attribut extérieur, et ce n'est en somme que par extension qu'on peut parler par exemple de la beauté de l'âme; mais dans ce cas encore, la beauté est une apparence qui enveloppe une réalité plus profonde, sorte de « vérité » intérieure; en un mot, la beauté est, pour nous, ce qui est le plus immédiatement saisissable, et il est très significatif qu'elle apparaît de la manière la plus pure, la plus exclusive, la plus parfaite — quoique aussi la plus simple et la plus pauvre —- dans le règne le plus périphérique, celui des minéraux, où la beauté est quasi abstraite et absolue[1]. Or, cette extériorité de la beauté est le reflet inverse du rapport principiel : si la beauté paraît extérieure chez les créatures, c'est parce qu'elle est « intérieure » chez Dieu; ou encore, si elle est immédiatement saisissable dans le créé, elle sera, en revanche, l'aspect le plus difficilement saisissable de l'Incréé. Si la Beauté de Dieu était aussi facilement accessible que celle des créatures, les apparentes contradictions de la création — les misères que nous considérons comme « injustes » ou « horribles » — se résoudraient d'elles-mêmes, ou plutôt, elles s'évanouiraient dans la Beauté totale; c'est ainsi que la beauté d'une femme peut « submerger » et réduire à néant tous les raisonnements, ou que la beauté d'une musique peut « noyer » les distractions mentales[2]. Quand nous considérons les misères de ce monde, nous ne devons

171 Selon un enseignement soufique, quand on craint une créature, on fuit devant elle, mais quand on craint Dieu, on fuit vers Lui.

172 Comme nous l'a dit un jour un derviche : « Ce n'est pas moi qui ai laissé le monde, c'est le monde qui m'a laissé ».

173 « En vérité, ce n'est pas pour l'amour du mari que le mari est cher, mais pour l'amour de *l'Atman* qui est en lui. En vérité, ce n'est pas pour l'amour de l'épouse que l'épouse est chère, mais pour l'amour de *l'Atman* qui est en elle. En vérité, ce n'est pas pour l'amour des fils que les fils sont chers, mais pour l'amour de *l'Atman* qui est en eux». (*Brihad- âranyaka- Upanishad.)*

jamais perdre de vue que Dieu les compense infiniment par Sa Beauté; mais cela est au-dessus des démonstrations rationnelles [174].

La concentration contemplative sur la Beauté ou Béatitude divine implique, dans l'attitude de l'individu et par rapport au Prototype divin, une analogie parallèle et une analogie inverse : la première est donnée par le calme, le repos, la paix de l'âme, car la Beauté est équilibre et harmonie; la seconde analogie est le contentement de l'individu avec ce qu'il possède d'une façon immédiate et inéluctable, et partant, la résignation avec tout ce qu'il est selon la volonté du destin [175]; cette attitude est inversement analogue à la Beauté divine en ce sens que celle-ci représente un aspect d'« infinité », donc d'« étendue », s'il est permis de s'exprimer ainsi, tandis que le contentement réalise au contraire, et en quelque sorte par compensation, une « non-expansion » ou une « contraction » sur soi-même.

Une autre attitude, complémentaire de celle dont nous venons de parler, est celle de la « ferveur »; celle-ci relève également du point de vue de 1' « amour », mais, tandis que l'attitude précédente se « reposait » dans la Beauté ou Béatitude de Dieu, cette attitude nouvelle « s'élancera » vers Sa Bonté et Miséricorde : l'âme s'attachera avec toute sa « vie », avec tout son « être », à la foi en la Miséricorde divine; elle cherchera à « faire violence » à cette Miséricorde, à « forcer les portes du Ciel »[176]; c'est la voie de la confiance ardente, de l'espérance intense, qui dissout tous les durcissements de l'âme, et qui s'affirme extérieurement par l'amour du prochain puisqu'elle abolit les séparations individuelles nées du durcissement initial du cœur; c'est la « foi qui déplace les montagnes ».

Ici encore, il y a, dans l'attitude de l'individu, et par rapport à l'Aspect divin envisagé, une analogie parallèle et une autre inverse : la Bonté ou Miséricorde est « chaleur » et « centre » et se traduira chez l'individu, en mode parallèle, comme ferveur, et en mode inverse, comme amour du prochain ou charité cosmique, donc comme un « rayonnement » ou une « expansion »; or, la Bonté divine peut être dite « centripète » puisqu'elle attire de la « périphérie » au « Centre », ou du « courant des formes » à la « Paix. »

*
* *

Les méditations dont nous venons de parler ont un caractère plus ou moins « subjectif », et c'est pour cela qu'elles appartiennent au domaine exotérique autant qu'au domaine ésotérique; nous allons étudier maintenant des méditations qui relèvent uniquement de ce dernier domaine, et dont le point de départ n'a, de ce fait, plus rien d'individuel, en ce sens que les choses ne sont plus considérées en fonction de l'individu.

D'abord, il est une attitude négative qui correspond, sur le plan de l'intellectualité pure, au « renoncement » du plan passionnel, et qui en est en quelque sorte le noyau; mais ce qui était « renoncement » pour la volonté, devient « discernement » pour l'intelligence : c'est la distinction entre le Réel et l'irréel, et par conséquent la négation du monde, y compris le « moi ». D'après cette perspective, Dieu seul « est »; le monde — le microcosme autant que le macrocosme — n'est qu'illusion ou « néant »; il n'y a pas lieu de renoncer, puisque rien n'est;

174 La Passion du Christ se chargeant des péchés du monde est essentiellement une expression — ou un effet — de la Beauté divine.

175 Selon un proverbe arabe, la beauté de l'homme est dans son esprit, et l'esprit de la femme dans sa beauté.

176 Il ne sera pas sans intérêt de faire remarquer que la tradition hindoue est celle qui, dans sa forme même, reflète le plus directement la Beauté divine, d'où la richesse inouïe de ses expressions, la spontanéité de ses formules qui ne reculent devant aucune apparence de contradiction, le génie fulgurant, débordant et grandiose de son symbolisme; dans les autres traditions, cette Beauté n'entre pas si profondément — ou intensément — dans l'extériorisation formelle, et se révèle d'ailleurs plutôt sous tel ou tel aspect que d'une manière quasiment intégrale; c'est dire que l'Hindouisme rend explicite par ses formes mêmes ce qui, dans d'autres traditions, reste plus ou moins « intérieur » ou implicite.

il suffit de connaître, par l'Intellect, que rien n'est réel. Cette attitude n'empêche toutefois pas d'adopter en même temps un autre point de vue qui en sera comme le reflet sur un plan plus limité de notre être; ainsi, un certain renoncement est le support nécessaire de cette méditation métaphysique, si contradictoire que cela puisse sembler par rapport à ce que nous venons de dire. Ce point de vue correspond, par sa négation du « moi », à 1' « extinction » en Dieu; son symbole sera donc la nuit, le vide, la mort; et, ajouterons-nous, elle engendre la connaissance de soi, condition *sine qua non* de la connaissance de Dieu. C'est dire qu'elle abolit toute vanité et toute autre illusion; elle est la « justice » — ou si l'on préfère, 1' « objectivité » — dans sa forme la plus élevée.

Selon cette perspective, Dieu est « unique », puisque « Lui seul est » (et non pas le monde ni le « moi »); ceci nous amène à une idée connexe, mais indépendante de la présente méditation, et que nous formulerons de la façon suivante : l'Unicité divine ne peut point se manifester comme telle; elle doit, pour pouvoir se manifester dans le monde, se voiler, sous peine de réduire le monde à néant. Ce voile nécessaire, qui n'est autre que l'Existence, a pour conséquence une réfraction de l'Unicité divine; il en résulte différentes expressions de cette Unicité, d'où les différentes Révélations qui s'excluent réciproquement sur le plan des formes, mais dont chacune représente — et transmet — réellement l'Unicité non manifestée, le Verbe divin.

Le point de vue que nous venons d'exposer plus haut est « discernement », donc « séparation » (entre le Réel et l'irréel), et même « anéantissement » (de l'irréel), et non point directement « union » (au Réel). L' « union » relèvera d'une perspective quelque peu différente, que l'on pourrait formuler ainsi : rien n'est « en dehors de Dieu », sinon le néant, et celui-ci n'est en aucune manière; or, comme je ne suis pas rien, je suis tout; je suis tout Ce qui est, c'est-à-dire, je ne suis autre que Lui[177], dans mon Essence supra-individuelle dont l'ego n'est qu'une réfraction et partant un symbole. Grâce à cette connaissance, Dieu me pénètre et me sanctifie [178], tout en absorbant d'autre part mon existence; Il me fait devenir Ce que je suis en réalité et de toute éternité, à savoir Lui-même. L'acte mental qui correspond à cette réalité est la « concentration » sur le Réel, l'Absolu, l'Infini; la concentration correspond en effet à une réalisation quasi « existentielle » de Dieu, ce qui présuppose en tout cas le « discernement » intellectuel que nous avons envisagé précédemment. D'après ce point de vue suprême, — qui constitue d'ailleurs le complément ésotérique de l'attitude affirmative dont nous avons parlé plus haut, — ce n'est qu'en Dieu que je suis réellement « Moi »; dans l'illusion individuelle, je suis comme séparé de moi-même, et le « moi » créé n'est qu'un voile qui me cache à « Moi-même » qui suis increé. Il ne s'agit plus ici de « distinguer » Ce qui est de ce qui n'est pas, mais d' « être » Ce qui est. Nous pourrions aussi exprimer cette idée sous la forme du raisonnement suivant : il est certain que je ne suis pas rien; n'étant pas rien, je suis tout; étant tout, je ne suis autre que Lui. Cette méditation est « plénitude » et non pas « vide » comme la précédente; elle est « totalité », non point « unicité »; elle est comme le soleil qui remplit l'espace et le noie dans la lumière; elle est inaccessible à l'esprit vulgaire, et même mortelle pour lui, d'où les négations et interdictions théologiques qui, elles, visent toujours l'intérêt commun, et jamais celui d'une minorité. Il n'y a pourtant là aucune restriction qui serait inhérente au Christianisme comme tel, car, selon saint Macaire d'Egypte, « les couronnes et les diadèmes que reçoivent les Chrétiens sont increés »; d'après saint Grégoire

---

177 Rappelons les formules *Aham Brahmâsmi* (« Je suis Brahma »), *Shivo'ham* (« Je suis Shiva ») et, dans le Soufisme, l'expression hallajienne *Anâl-IIaqq* (« Je suis Dieu-Vérité »), ou encore l'expression *Çubhânî* (« Gloire à Moi ») de Bayézid.

178 A condition qu'elle soit métaphysiquement exacte! Sinon, l'homme entrera dans les ténèbres bien plus profondes que celles de la simple ignorance. Outre que le dilettantisme spiritualiste n'a ni grandeur ni beauté, celui qui s'approprie des attitudes spirituelles auxquelles il n'a pas droit, devient le jouet des puissances d'illusion et risque de sombrer dans des ténèbres d'où il n'y a pas de retour.

Palamas, « les saints, qui participent à la Grâce divine, deviennent, conformément à la Grâce, sans origine et infinis »; et selon Maître Eckhart, « nous sommes totalement transformés en Dieu et changés en Lui; de la même manière que, dans le sacrement, le pain est changé au corps du Christ, ainsi je suis changé en Lui, en sorte qu'il me fait Son Etre un et non pas simplement semblable; par le Dieu vivant, il est vrai que là il n'y a plus aucune distinction ».

*
* *

Cette graduation des attitudes spirituelles, loin de n'être que le fait d'une systématisation plus ou moins arbitraire, correspond au contraire rigoureusement à la nature des choses, et toute attitude spirituelle possible se laisse ramener en dernière analyse à l'un des points de vue que nous venons d'envisager. Nous pouvons désigner ces six attitudes fondamentales respectivement par les termes suivants : « négation », « affirmation »; « passivité », « activité »; « vide », « plénitude »*; ce qui revient à dire que, dans la « crainte », il y a une attitude négative et une autre positive ; que, dans 1' « amour », il y a une attitude passive et une autre active; que, dans la « connaissance », il y a une attitude abstrayante, distinctive ou « objective », et une autre intégrante, unitive ou « subjective ». L'attitude négative de « crainte » est le renoncement, le détachement; l'attitude affirmative sera l'effort, la persévérance. L'attitude passive d' « amour » est le contentement, la paix; l'attitude active sera la foi, la ferveur[179] [180]. L'attitude distinctive de la « connaissance » est le discernement (entre le Réel et l'irréel), l'extinction (de l'irréel dans le Réel); l'attitude unitive sera la concentration (sur Ce que je suis réellement), l'identité (avec Ce que je suis).

Nous pourrions encore nous exprimer moyennant les formules suivantes qui se réfèrent respectivement aux six attitudes dont il s'agit : « Il est certain que le monde est douleur, et que je dois mourir ». — « Il est certain que Dieu me voit, et que je dois Le rencontrer ». — « Il est certain que tout ce que j'aime est infiniment en Dieu ». — « Il est certain que Sa Grâce, à laquelle je me conforme, et en laquelle je mets toute ma foi, me sauvera ». — « Il est certain que Dieu seul est, et que par conséquent le monde n'est pas, et que je ne suis pas ». — « Il est certain que, n'étant pas néant, je ne suis autre que Ce qui est : par mon existence, qui est essentiellement l'Existence totale, comme par l'Intellect ».

Ou encore, en d'autres termes : pour la « crainte » : « En Dieu il n'y a ni souffrance ni mort », et : « Dieu est la meilleure protection ». Pour 1' « amour » : « Dieu est tout ce que j'aime », et : « Dieu est l'Amour qui sauve ». Pour la « connaissance » : « Dieu seul est », et : « Je ne suis autre que Lui », ou encore : « En Lui seul, je suis Moi-même ».

Ou encore : « Dieu est Pureté immuable ». — « Il est Force victorieuse ». — « Il est Beauté bienheureuse ». — « Il est Bonté salvatrice, Amour miséricordieux ». — « Il est Intelligence discernante, Unicité; rien n'est hormis Lui ». — « Il est Réalité une; il n'y a point de scission en Lui; tout est en Lui et par Lui ».

---

179 On pourrait désigner aussi ces six positions respectivement par les termes suivants : « froid », « sécheresse »; « humidité », « chaleur »; « vide », « plénitude »; ou encore moyennant ces symboles : « cristal », « éclair » (ou « épée »); « eau », « feu »; « nuit », « soleil ».

180 D'après la doctrine hésychaste, les deux grandes grâces que le Christ a léguées avec son Nom, et qui en découlent en quelque sorte, sont la paix et l'amour : ils correspondent respectivement aux deux attitudes que nous venons de mentionner et dont nous avons traité précédemment, la paix étant l'aspect « statique » et l'amour l'aspect « dynamique » d'un même mode de spiritualité, la *bhakti*.